G. KURSANOV

VERITAS

FUNDAMENTOS DE LA TEORIA LENINISTA DE LA VERDAD Y CRITICA DE LAS CONCEPCIONES IDEALISTAS MODERNAS

12. : 10.732

Teoría y crítica

185
15

G. Kursánov

Veritas

Fundamentos de la teoría leninista de la verdad y crítica de las concepciones idealistas modernas

Editorial Progreso

Moscú

Traducido del ruso por *Pérez Castal*

Г. А. КУРСАНОВ
ИСТИНА
Основы ленинской теории истины
и критика современных
идеалистических концепций

На испанском языке

© Traducción al español

Editorial Progreso 1977

Impreso en la URSS

К $\frac{11103-817}{014(01)-77}$ 268—77

PROLOGO

"Verdad": magna palabra...
Hegel

La verdad ha simbolizado siempre algo elevado, noble y significativo. De la cadena de oro de los sacerdotes egipcios pendía una piedra preciosa, símbolo de la verdad. En la antigua Hélade la verdad no sólo era hija del tiempo: de Saturno, sino también madre de la justicia y la virtud. En las aspiraciones y sueños de los alquimistas medievales la verdad extrae el oro del barro; el diamante, del yacimiento, y la luz, de las tinieblas. Los luchadores contra la inquisición en la época del Renacimiento declaraban con orgullo y osadía que la verdad brilla con luz propia y no conviene ilustrar las mentes con la llama de las hogueras. El gran Leonardo situaba por encima de todo la belleza de la verdad. En el frontispicio de la Enciclopedia francesa Diderot imprime el símbolo de la verdad y la filosofía con su proyección hacia el futuro de la razón humana. En la famosa estatua de Cavelier, que representa a la verdad en la imagen de dama de severa belleza, rayos dorados se esparcen por todo el mundo

portando la luz inextinguible y la fuerza de la verdad. No es fortuito que el gran escritor proletario Gorki creara la imagen del corazón rutilante de Danko, cuyo resplandor de fuego iluminaba el verdadero camino de la lucha por la libertad del pueblo, que los heroicos revolucionarios rusos recorrieron para transformar el mundo.

Todo esto significa que la proceridad y nobleza de la verdad pertenecen a las fuerzas del progreso, el humanismo y la razón, y no a las clases y partidos políticos históricamente obsoletos. La verdad y el comunismo se encuentran profundamente unidos. Toda la práctica histórico-social de nuestra época muestra al mundo la fuerza arrolladora y la veracidad de las ideas del comunismo. Los comunistas miran con franqueza y valentía la verdad de cara, su conocimiento es indispensable para el triunfo del comunismo. Hace ya muchos años, el joven Engels expresó este pensamiento con brillantes palabras: lo mismo que el águila, el verdadero entusiasmo del conocimiento no teme los oscuros nubarrones de la especulación ni el aire enrarecido de las altas capas de la abstracción, cuando de lo que se trata es volar al encuentro del *Sol de la verdad.*

Per aspera ad astra!

* * *

El dinamismo de nuestro tiempo carece de precedente en la historia. El torrente revolucionario de la actualidad, cuyas esclusas gigantescas abrió Octubre de 1917, demuestra la extraordinaria profundidad y la pluriformidad de las transformaciones ocurridas en todas las esferas de la vida humana. Se producen cambios radicales incesantes en el mapa político del mundo, los acontecimientos políticos se despliegan con una rapidez inusitada, los enfrentamientos y conflictos entre las fuerzas sociales adquieren un carácter cada vez más agudo y consecuente, la lucha de clases presenta als más diversas, y hasta inesperadas, formas.

Las relaciones ideológicas contemporáneas son excepcionalmente complejas. Chocan aquí las doctrinas y opiniones más diversas y contradictorias. En su lucha contra

la doctrina comunista los ideólogos burgueses se afanan por emplear toda suerte de teorías, ideas y concepciones, hasta las más anacrónicas, conservadoras y medievales. Pero al mismo tiempo pretenden con insistencia crear e inventar nuevas concepciones y doctrinas con la aspiración de expresar "el espíritu de la época", de replantear los problemas de la vida contemporánea. Se impone hacer una apreciación correcta y exacta de todas estas doctrinas, dar una veraz respuesta a todos estos complejos problemas de la actual lucha ideológica. La verdad es amarga —señalaba V. I. Lenin— y, con frecuencia, no la distingues enseguida entre los oropeles de los rótulos políticos de moda y las instituciones políticas sensacionalistas.

Entretanto, la época moderna es la de una grandiosa revolución científico-técnica, en cuyo proceso tiene lugar un incesante relevo de doctrinas científicas, se ponen de manifiesto los vínculos multiformes y complejos de las distintas teorías, se entrelazan ideas y conceptos científicos viejos y nuevos, surgen y se sustituyen hipótesis diversas, a veces paradójicas, cuya veracidad es, con frecuencia, muy difícil de establecer, por cuanto la verdad, como se decía ya en la antigüedad, está oculta "en lo profundo del pozo".

La actual época de renovación revolucionaria general del mundo ha planteado de la manera más radical y cruda los problemas del significado y el papel histórico de todas las doctrinas sociales y teorías políticas, de todas las formas y tipos de ideología, los problemas de la veracidad y la eficiencia de todos los valores humanos, de los conceptos y las ideas, su lugar e importancia en la compleja y contradictoria vida de los hombres de nuestro tiempo, en la grandiosa lucha de las fuerzas sociales de la contemporaneidad.

El problema de veracidad de las doctrinas y teorías más importantes de nuestra época ha cobrado particular significado no sólo en el plano gnoseológico, sino también en el social.

La emulación histórica entre los dos sistemas socioeconómicos mundiales ha demostrado ya, en el presente, la superioridad del socialismo sobre el capitalismo. Esto significa que la propia historia demuestra la veracidad

del socialismo, de sus principios e ideales, su conformidad con los auténticos intereses de millones de seres y los objetivos del verdadero progreso de la sociedad humana.

Y al mismo tiempo, todo esto significa que, a pesar de las afirmaciones declarativas y arbitrarias de toda clase de críticos del socialismo, la práctica histórica y social de la época contemporánea confirma íntegramente la veracidad del marxismo-leninismo, que ha conquistado ya las mentes de la humanidad progresista. La práctica histórica de los movimientos revolucionarios actuales demuestra brillantemente *la verdad del marxismo-leninismo* como fuente imperecedera de pensamiento revolucionario y de acción revolucionaria. Es por ello lógico que sea precisamente esta doctrina la que abra e ilumine a la humanidad el único camino cierto hacia la felicidad y el progreso.

Esta veracidad asegura a la doctrina de Marx y Lenin una enorme fuerza que actúa sobre toda la vida moderna. *No es la fuerza la que determina la verdad*, como preconiza la filosofía de la agresión y la reacción, sino *la verdad la que determina la fuerza,* como enseña el marxismo-leninismo.

Todo esto prescribe el lugar especial y el significado del problema de la verdad en la cosmovisión del marxismo-leninismo. La verdad se transforma en un componente orgánico de la concepción filosófica de la clase obrera. Todas las partes integrantes de esta cosmovisión revolucionaria, tanto la teoría del socialismo científico, como la doctrina económica y la filosofía del materialismo dialéctico e histórico, están impregnadas de veracidad objetiva, de profunda cientificidad. Precisamente la *esencia* del marxismo-leninismo como concepción filosófica de la clase obrera consiste en la unidad orgánica de su carácter revolucionario y la veracidad de todos sus principios y tesis, expresión de la verdadera naturaleza del mundo circundante y las leyes objetivas de su desarrollo. La filosofía marxista-leninista revolucionaria encarna la verdad del desarrollo histórico mundial, la verdad de la vida y la lucha de la clase obera y de todos los trabajadores, la verdad del futuro de toda la humanidad. El marxismo-leninismo es el portador de la razón y la verdad, y, des-

BIBLIOTE

de ahora, la antorcha de la verdad pertenece a la doctrina revolucionaria del proletariado, y no a la cosmovisión de las clases burguesas.

Esto es lo que determina la necesidad y la lógica de la creación de una teoría auténticamente científica de la verdad precisamente en la filosofía del marxismo-leninismo, que revele la lógica objetiva de la evolución de la existencia social, la dialéctica de las contradicciones internas del desarrollo social, que sea la base teórica del verdadero humanismo, socialista, revolucionario y que sintetice las regularidades del proceso cognoscitivo.

De esta manera, la verdad, en su más elevado sentido y significado, halla ubicación adecuada en la filosofía del marxismo-leninismo, en toda la ideología científica y revolucionaria del comunismo. La verdad es *imprescindible* para la cosmovisión científica de la clase obrera y de todas las masas trabajadoras, penetra todas sus ideas y principios, todos sus conceptos y concepciones. Define internamente el valor de su filosofía y conclusiones prácticas, fundamentadas multilateral y profundamente por sus verdaderos principios e ideas. Ninguna de las doctrinas sociales del pasado, incluyendo las más progresistas —las concepciones de los ideólogos de la Gran Revolución Francesa y la filosofía de los demócratas revolucionarios rusos— contenía en sí la Verdad con mayúscula, por cuanto en su comprensión de los fenómenos históricos emergía, ante todo, su limitación de principios teóricos. Esto engendraba la incapacidad de tales doctrinas para descubrir las vías y las perspectivas del desarrollo verdaderamente progresista del hombre y la humanidad. Lo mismo pudiera decirse de las concepciones de los grandes socialistas utopistas, que, aunque contenían ciertas ideas y pronósticos reales, no brindaban, sin embargo, una interpretación verdadera de la esencia de los procesos sociales. Precisamente eso determinó todas las frustraciones de sus utopías socialistas en la práctica.

El hecho de que Robespierre sea la verdad de Rousseau o, como dijera Hegel, *la idea de Rousseau en acción*, todavía no significa que las propias ideas de Rousseau, con toda su importancia para la suerte de Europa, sean la auténtica verdad, la Verdad con mayúscula.

La inmensa fuerza del marxismo-leninismo reside en su capacidad para prever científicamente los futuros fenómenos en el desarrollo del mundo, los futuros acontecimientos históricos en el desarrollo de la sociedad humana. Aquí la verdad revela su significación desde un nuevo aspecto, en la "dimensión futurológica". Todos los principios de la previsión científica desarrollados en la filosofía del materialismo dialéctico están impregnados de la idea de la verdad objetiva; la previsión científica sólo es posible cuando se conocen objetivamente la esencia y las leyes del propio mundo material. V. I. Lenin señaló reiteradamente que los futuros acontecimientos sólo pueden preverse mediante el profundo estudio del verdadero estado de cosas. Desde el punto de vista gnoseológico, esto significa la necesidad de llegar a la verdad objetiva como base teórica de la previsión científica.

Por el contrario: todas las formas de previsión y los pronósticos que carezcan de base científica, que no se asienten sobre los principios de la veracidad objetiva del conocimiento, no tienen ninguna significación real y, tarde o temprano, acaban derrumbándose ante la realidad. Por eso, entre otras razones, V. I. Lenin decía que la profecía milagrosa no es más que una fábula. En cambio, la profecía científica, es un hecho [1].

El análisis económico y político de las condiciones históricas concretas y las leyes de la lucha de clases, el análisis de la distribución de las fuerzas de clase en el momento histórico dado, el análisis de los fundamentos clasistas de la lucha de las diferentes fuerzas políticas en el país y en las condiciones dadas es un principio importantísimo de la previsión científica de los procesos del desarrollo social. Se trata del análisis *científico* de clase que significa, al mismo tiempo, una visión *verídica* de las regularidades del desarrollo de la sociedad que determinan el futuro de las relaciones sociales, el destino y las perspectivas en las diferentes clases y sus nuevas interrelaciones. En cambio, el cuadro falso, *no verdadero,* de las relaciones sociales existentes, privado del análisis de clase,

---

[1] Véase: V. I. Lenin. *Palabras proféticas, Obras Completas,* 5ª ed. en ruso, t. 36, pág. 472.

no puede servir de base a la correcta predicción del futuro desarrollo.

La aplicación de la *teoría del desarrollo* al análisis de la realidad tiene una importancia exclusiva para garantizar una verdadera previsión científica. El futuro es el resultado del desarrollo del presente, por eso, su previsión es posible: a) mediante un análisis exacto, objetivamente fiel del presente, y b) con el análisis de las leyes del desarrollo del presente, de las tendencias y perspectivas del movimiento de la propia realidad material. La dialéctica materialista es la verdadera teoría del desarrollo; por tanto, el análisis dialéctico es la condición indispensable y, al mismo tiempo, el principio básico de la previsión científica que permite establecer el carácter y la dirección del desplazamiento del presente hacia el futuro y revelar las leyes que rigen dicho movimiento.

La previsión científica, cuyos principios básicos se han elaborado en la filosofía del materialismo dialéctico, no pretende predecir los futuros acontecimientos con exactitud calendarial, con precisión y detalle, como acostumbran los profetas y oráculos religiosos. En la previsión científica se trata de revelar las tendencias dominantes, las líneas principales del desarrollo histórico y sus resultados trascendentales y decisivos. V. I. Lenin dijo más de una vez que Marx y Engels pudieron equivocarse en lo parcial, los detalles, pero que pronosticaron con asombrosa precisión y fidelidad los principales acontecimientos históricos de la época: la inevitabilidad de la revolución socialista, el establecimiento de la dictadura del proletariado, el carácter mundial de la futura guerra, el traslado del centro del movimiento revolucionario a Rusia, y otros.

La brillante confirmación de las tesis más importantes del marxismo-leninismo por la práctica del desarrollo social es, al mismo tiempo, la demostración de la veracidad de los principios por los que se guía en el análisis y la predicción de los acontecimientos históricos en desarrollo. La verdad de los principios del marxismo-leninismo determina la verdad de su pronóstico respecto al proceso histórico mundial conducente de forma inevitable al triunfo del socialismo y el comunismo.

V. I. Lenin fue un genio de la previsión científica. El gran escritor proletario Máximo Gorki decía que Lenin supo prever, como nadie hasta él, lo que habría de ocurrir, por cuanto su lógica férrea, pero flexible, mostraba el futuro lejano en formas perfectamente concretas y reales. A la pregunta de cómo Lenin veía el nuevo mundo, Gorki respondió: "*Y se despliega ante mí un grandioso cuadro del mundo como gigantesca esmeralda bellamente labrada con el trabajo de la humanidad libre.* Todos los hombres son juiciosos y cada uno está dotado del sentido de responsabilidad personal por todo lo que crea y lo que le rodea. En todas partes, ciudades jardines con majestuosos edificios. Las fuerzas de la naturaleza, sometidas y organizadas por el intelecto del hombre, trabajan por doquier para él que ¡al fin! se ha convertido en amo y señor de los elementos" [2].

La fuerza y la efectividad de las previsiones leninistas se deben precisamente a la profunda veracidad de las ideas y principios del marxismo-leninismo, a diferencia y por oposición a la sociología burguesa, basada en la comprensión falsa, idealista de los fenómenos históricos y en el método metafísico de pensamiento que, por su naturaleza, no puede revelar las verdaderas leyes del desarrollo de la sociedad. La previsión verdadera en la sociología burguesa, basada en principios no verdaderos, es orgánicamente imposible. "No se puede calcular correctamente cuando se lleva camino de perecer" [3]: esta apreciación de Lenin expresa la esencia de todas las concepciones burguesas contemporáneas, la flaqueza interna de las ideas y principios de los futurólogos burgueses, por cuanto la verdad no puede pertenecer a la cosmovisión de las clases sociales históricamente desahuciadas.

La práctica histórica de la época moderna, en tanto confirma la verdad del marxismo-leninismo, revela la viciosidad e inconsistencia de la ideología burguesa, su in-

---

[2] V. I. Lenin y A. M. Gorki. *Cartas, recuerdos y documentos*, Moscú, 1958, pág. 214. (El subrayado es mío. — *G. K.)*

[3] V. I. Lenin. *La política interior y exterior de la República. Informe sobre la gestión del CEC de toda Rusia y del Consejo de Comisarios del Pueblo al IX Congreso de los Soviets de toda Rusia, O. C.*, t. 44, pág. 303.

capacidad para dar respuesta adecuada a las más importantes cuestiones de la existencia y el conocimiento, promovidas por la vida y la lucha de la humanidad en nuestra época.

Hubo ocasión, en las históricas jornadas de la Gran Revolución Francesa, en que la burguesía ascendente y progresista proclamó el culto a la Razón humana; el decreto de la Convención francesa, del 20 Brumario de 1793, quedará para siempre en la memoria de los descendientes como uno de los documentos más brillantes y famosos de aquellos días revolucionarios. En su período de auge, la burguesía promovió pensadores profundos y extraordinarios, afanosos buscadores de la verdad, comenzando, al menos por Francis Bacon (Baron de Verulam). Aspiraban a encontrar el camino y los medios para conocerla, desarrollaron concepciones de la verdad, donde se contenía una enorme riqueza de ideas racionales que ingresaron en el fondo de oro del pensamiento filosófico mundial.

Pero ya a mediados del pasado siglo el cuadro cambió. La roja bandera, de la burguesía revolucionaria en otros tiempos, fue tomando color rosa, después se hizo amarilla. Actualmente, la burguesía culmina su recorrido histórico bajo la bandera parda y negra de la reacción. El culto a la Razón ha sido ya hace mucho sustituido por el culto al "Ser supremo". La búsqueda de la verdad deja paso al enfoque pragmatista de la investigación científica, que se transforma, precisamente desde el punto de vista de la verdad, en *la cosmovisión pragmática de la burguesía*, lo que prácticamente significa una *traición a la verdad*. Hace tiempo que la verdad ya no está del lado de la burguesía. La ideología de la clase que abandona la arena de la historia mundial se sitúa en contradicción con la verdad y las leyes de la razón humana. Los intereses de clase de la burguesía contemporánea se encuentran en franco conflicto con el curso objetivo de la historia.

No es casual, por ello, que una de las tendencias dominantes en la filosofía del Occidente moderno es la contraposición de la ideología a la ciencia y la filosofía a la ciencia, proveniente de la sociología del conocimiento de Karl Mannheim. Esta tendencia halló una expresión sumamente clara y multiforme en el XIV Congreso Inter-

nacional de Filosofía (Viena, 1968) y el XV (Varna, 1973). Su esencia consiste en la negación de la cientificidad de la ideología en general, la negación precisamente de la veracidad objetiva de las formas ideológicas. En la ideología es donde se determinan —según ellos— las categorías valorativas, que no tienen *a priori* ningún significado verdadero.

Es innegable que con esto se persigue poner en duda la fundamentación científica de la ideología marxista-leninista, la veracidad objetiva de sus principales tesis y principios. Pero, al mismo tiempo —quiéranlo o no los ideólogos occidentales— la negación de la cientificidad de la ideología marxista-leninista equivale al reconocimiento de la no veracidad de su propia ideología, lo que constituye una manifestación de la tendencia general, propia de la cosmovisión de la burguesía contemporánea, que descansa en la falsa comprensión de la realidad, particularmente de la naturaleza de las relaciones sociales.

Lo sumamente característico de esta tendencia es el afán de muchos filósofos y sociólogos occidentales de negar totalmente todo elemento de verdad en la política de las diferentes fuerzas sociales de la contemporaneidad. Tomemos un ejemplo de alta elocuencia. En su libro *Historia y verdad* el conocido filósofo francés P. Ricoeur subraya la viciosidad de todo poder político, siempre hostil a la "racionalidad". Según su opinión, en la esfera de las relaciones estatales no existe objetividad; son el "reino de la mentira", donde actúan "criterios" puramente "políticos" que nada tienen de común con la veracidad de no importa qué ideas o principios. En calidad de ilustración Ricoeur se refiere al fascismo con su violencia y brutalidad, al modo de vida americano, teniendo en cuenta, evidentemente, el gangsterismo y terrorismo político que le son propios, y, luego, al marxismo con su "ortodoxia monopolizada" (?!) [4]. Esta combinación ecléctica carece, por supuesto, de toda lógica real, excepto de la "lógica" del anticomunismo, para la cual no existe ningún criterio objetivo más que la aspiración a denigrar por to-

[4] Véase: P. Ricoeur. *Histoire et vérité*, Paris, 1968, pp. 185-186, 279.

dos los medios al marxismo, calumniar al socialismo y al comunismo. Mas en lo tocante a la *política de los Estados capitalistas* podemos coincidir con Ricoeur cuando habla de la ausencia de la verdad en la política estatal, de la presencia sólo de la "verdad subjetiva en el Estado". En esta interpretación sus filípicas tienen carácter acusatorio, pues, por lo visto, conoce bien la naturaleza del Estado burgués.

En este mismo plano debemos evaluar la declaración, más reveladora aún, del sociólogo norteamericano H. Morgenthau. Escribe: "La verdad amenaza al poder, y el poder amenaza a la verdad. Cuando la verdad pone al desnudo las pretensiones del poder, desagrada, por lo menos, a los que tienen poder, por cuanto los coloca en las posiciones de la defensa intelectual y moral" [5]. Desde el punto de vista formal, Morgenthau habla en general de la verdad y del Poder; pero, por el sentido interno, esto se refiere íntegramente al Estado burgués contemporáneo cuya práctica analiza y sintetiza con toda objetividad en este caso. Precisamente las clases dominantes pudientes de la sociedad burguesa temen la verdad; tienen miedo al desenmascaramiento de la naturaleza explotadora de su Estado, a la revelación de las verdaderas causas de los contrastes sociales del capitalismo, a la verdad del marxismo-leninismo que muestra a millones de hombres el auténtico camino para emanciparse de toda opresión y explotación.

Sobre la base de lo dicho, podemos señalar un fenómeno social nuevo en cierta medida y característico para el estado del espíritu de la sociedad burguesa contemporánea: el fenómeno del *miedo ante la verdad,* que expresa uno de los aspectos esenciales de su crisis espiritual. Nietzsche ya señalaba que el término "verdad" es mortalmente peligroso para la burguesía; esto no es casual.

En efecto, el curso de los acontecimientos históricos conduce indeclinablemente en la época actual al derrumbe de las relaciones sociales burguesas, a la desaparición inevitable de las clases explotadoras, a la victoria de las

---

[5] *The New Republic.* 26.XI.1966, p. 9.

nuevas fuerzas —las fuerzas socialistas— y a la sociedad nueva, la sociedad socialista y comunista. Si se quiere, en esto reside precisamente la verdad de la época contemporánea. Por supuesto que este rumbo de la historia es peligroso para la burguesía; pero no podrá evitar este peligro y, precisamente por eso, la verdad de la historia es tan terrible para ella, para todas las clases reaccionarias dominantes.

En los tiempos de *l'ancien régime* feudal reaccionario en Francia, ya putrefacto y en el ocaso de la historia, su sarcástico y brillante crítico Voltaire, que para obviar la censura hablaba de la "antigua Roma", escribía con amargura que la ignorancia, el fanatismo y el miedo se encuentran al servicio de la política, mientras la *razón* y su hija, la *verdad,* han tenido que esconderse en un pozo profundo para no ser ahogadas por orden de tales "ministros". Bernard Shaw señalaba, con no menos amargura, que en nuestros días y en uno de los países más civilizados de Occidente revuelcan la Verdad, no menos de tres veces por semana, en resina y pluma, la linchan, encarcelan, golpean y deportan como indeseable; que esto es una ley común para todos los regímenes sociopolíticos caducos que entran en pugna con la verdad de la historia humana, con la verdad del progreso real.

La filosofía burguesa contemporánea se caracteriza, al mismo tiempo, por otra tendencia que, a primera vista, tiene el sentido contrario. La palabra Verdad es realmente magna y no resulta tan sencillo revolcarla "en resina y pluma". Por este motivo, los ideólogos más precavidos y perspicaces de la burguesía procuran aprovechar "la autoridad de la verdad" en interés de sus objetivos, utilizarla y adaptarla para justificar la cosmovisión y la propia política de los Estados burgueses. Como toda cosmovisión de la burguesía actual, la comprensión general de la verdad adquiere carácter *pragmático,* que se expresa, naturalmente, en las más diversas formas: desde la justificación directa, franca de la política reaccionaria por medio de verdades primitivamente pragmáticas, hasta la proclamación de la "filosofía abierta" con todas sus "verdades libres" y "ejercicios libres de la razón" que no reconocen ninguna clase de restricción en la construcción

de cualesquiera verdades arbitrarias, subjetivo-humanas. Esto último sirve con no menos eficacia en la argumentación y justificación de cualquier política: siempre puede proclamarse como verdad cualquier afirmación que justifique o dé la impresión de justificar las acciones políticas correspondientes y, con ello, sirve a los intereses directos de determinado grupo de personas. De hecho, la proclamación de las "verdades libres" conduce —en su aplicación político-práctica— hacia el pragmatismo típico, en el que no se trata de ningún criterio de la veracidad objetiva.

Involuntariamente viene a la memoria una declaración sarcástica hecha por Winston Churchill que conocía excelentemente el verdadero valor de las manifestaciones altisonantes de sus colegas, los políticos del imperialismo, entre los cuales él mismo ocupaba uno de los lugares más importantes. Cierta vez reconoció que la verdad es tan valiosa que debe ir acompañada por toda una *escolta de mentira.* Entre las falsas declaraciones están, precisamente, todas las afirmaciones de los ideólogos burgueses acerca de las verdades "libres" y "humanas", mediante las cuales procuran ocultar la verdad a las masas del pueblo, rodearla de una escolta de palabras y declaraciones altisonantes pero falsas.

Lo expuesto caracteriza brevemente las tendencias principales, determinantes, y los rasgos generales de la comprensión de la verdad por los ideólogos burgueses contemporáneos. Esto podemos incluirlo, convencionalmente, en las cuestiones de la *sociología de la verdad,* de la comprensión de su lugar y significado en el sistema de las relaciones ideológicas de la sociedad burguesa moderna en su conjunto. Estas tendencias generales ejercen en principio una influencia determinante sobre el carácter de las diferentes representaciones acerca de la propia verdad, sobre el sentido general de las concepciones más significativas de la verdad, desarrolladas en las doctrinas y escuelas filosóficas más importantes. Pero el reflejo de los factores sociales en las concepciones filosóficas y, particularmente, en las gnoseológicas no es ni mucho menos unívoco y no puede abarcar todo lo concreto de su contenido. En cuanto a las numerosas concepciones de la

verdad, desplegadas en la filosofía idealista moderna, debemos hacer notar especialmente su relación concreta, aunque contradictoria por su carácter, con los diferentes aspectos del proceso cognoscitivo. Este último ha adquirido un contenido excepcionalmente profundo y rico en la época de la revolución científico-técnica del siglo XX, de gigantescas escalas.

El progreso del conocimiento científico —que por su propia naturaleza adquiere verdadero sentido y carácter— tiene lógicamente enorme influencia sobre las doctrinas gnoseológicas en general y sobre la concepción de la verdad en particular. La cosmovisión idealista dominante no permite desarrollar sobre esta base teorías consecuentes y adecuadas al conocimiento científico, pero no obstante, precisamente a consecuencia de la relación con el proceso cognoscitivo existen varias tesis plenamente racionales en las respectivas concepciones de la verdad, cuyo menosprecio podría llevar únicamente a la apreciación incorrecta de su lugar y significado en el sistema general de las ideas filosóficas y científicas actuales. Estos elementos racionales tienen un contenido concreto condicionado por toda una serie de factores y que constituye la diferencia específica de la concepción dada de la verdad en comparación con otras.

Sin embargo, a pesar de toda la variedad concreta de las diferentes concepciones de la verdad desarrolladas en la filosofía idealista moderna, las tendencias generales antes mencionadas se manifiestan inevitablemente, en unas u otras formas, tanto en el carácter filosófico general de estas concepciones como en sus efectos principales y en el papel social, objetivo que las mismas desempeñan en la lucha actual de las ideas y los principios filosóficos y gnoseológicos.

En el materialismo dialéctico la teoría de la verdad se diferencia básicamente de las concepciones de la verdad de la filosofía burguesa actual. Esto viene determinado, en fin de cuentas, por la contraposición de la ideología comunista y la ideología burguesa, lo que, a su vez, define la lucha ideológica en torno a las ideas filosóficas y gnoseológicas, incluidas las propias concepciones de la verdad.

La teoría de la verdad expuesta por el materialismo dialéctico se encuentra en unidad orgánica con el carácter científico y revolucionario de la concepción marxista-leninista del mundo y expresa su veracidad objetiva profunda, su adecuación al proceso histórico mundial. Esta teoría se asienta sobre ideas y principios que determinan su verdadero carácter científico, su superioridad ante todas las teorías y concepciones, tanto del pasado como del presente, condiciona su enorme significado para el desarrollo del conocimiento científico y asegura su *papel social* de exclusiva importancia práctica. La teoría marxista-leninista de la verdad, basada íntegramente en la práctica histórico-social, actúa ella misma como arma en la lucha del hombre por cambiar revolucionariamente el mundo, por domeñar las poderosas fuerzas de la naturaleza de acuerdo con sus intereses y se convierte en el más potente arma de realización del objetivo del hombre y la humanidad encarnados en Prometeo.

La teoría de la verdad del materialismo dialéctico sirve de fiel brújula en el complejo laberinto del proceso del conocimiento del mundo, para identificar las vías verdaderas y efectivas que conducen a la revelación de la esencia interna de las cosas, al conocimiento de sus multifacéticas propiedades y relaciones, al descubrimiento de las verdaderas leyes de su movimiento. Con ello, se transforma en poderosa arma del conocimiento científico, que indica las líneas correctas y las perspectivas del desarrollo de todas las ramas del conocimiento, de todas las disciplinas científicas que, en su desarrollo, se subordinan a las leyes gnoseológicas generales, con todas sus peculiaridades y mutuas diferencias.

La verdadera comprensión científica de los caminos desarrollistas del verdadero conocimiento, anticipados ya en las primeras horas del "amanecer del intelecto humano" [6] en la filosofía hindú, constituye en nuestra época un importante factor tanto del progreso social general como del científico-técnico. Con ello, *la verdad se transforma, no sólo en una magna palabra, sino también en magna obra.*

[6] S. Radjakrishnan. *Filosofía hindú,* Moscú, 1956, parte I.

* * *

El objeto del presente trabajo es *la verdad como categoría gnoseológica general.* Al examinar este problema nos planteamos la tarea de revelar el contenido de *la teoría leninista de la verdad,* mostrar su importancia a la luz del conocimiento científico moderno y la práctica social, su superioridad sobre todas las concepciones de la verdad de la filosofía idealista.

PRIMERA PARTE

IDEAS Y TESIS PRINCIPALES DE LA TEORIA LENINISTA DE LA VERDAD

La teoría leninista de la verdad es la moderna teoría del materialismo dialéctico, de la verdadera filosofía científica creada por Marx y Engels. V. I. Lenin se apoyó en las ideas y principios generales promovidos por los fundadores del marxismo y profundizó y elaboró de forma multilateral los más importantes problemas de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, entre ellos y, en particular, el problema de la verdad, con su valor fundamental para la teoría y la práctica. V. I. Lenin no nos legó ningún trabajo especial dedicado al problema de la verdad, pero dejó sus hondas ideas, desarrolló toda una serie de tesis cardinales de la teoría de la verdad, ofreció importantísimas definiciones y formulaciones que alcanzaron el significado de *clásicas* en la filosofía del materialismo dialéctico.

La doctrina leninista de la verdad —precisamente como teoría— tiene un carácter profundamente científico, está consecuentemente calada por una auténtica objetividad, tiene estructura lógica interna, unidad interna de

sus ideas y principios rectores, de todos sus componentes, de todos sus conceptos y categorías, que forman en su conjunto el consiguiente sistema científico, con un contenido concreto y determinado en su movimiento y desarrollo ininterrumpidos. *La teoría leninista de la verdad es una doctrina rica y omnilateral que encarna la profundidad, la riqueza y la multiformidad del pensamiento científico y filosófico mundial, que refleja en formas teóricas superiores todo el tesoro y variedad de la práctica histórico-social de la humanidad en su honda esencia interna, en las regularidades generalizadoras de su infinito y complejo desarrollo.*

Capítulo I

PREMISAS Y PRINCIPIOS DE LA TEORIA LENINISTA DE LA VERDAD

Σοφιη ἀληθεα λέγειν

H e r á c l i t o

...El genio de Marx estriba, precisamente, en haber dado solución a los problemas planteados antes por el pensamiento avanzado de la humanidad.

L e n i n

La teoría leninista de la verdad apareció en la arena de la lucha de las ideas filosóficas, no, por supuesto, *wie aus der Pistole geschossen*, como dijera Hegel, no como un destello súbito del genio en una noche oscura y profunda. Fue el resultado histórico y lógico del desarrollo de todo el pensamiento filosófico científico y progresista mundial, del análisis creador y la elaboración crítica de los más cumplidos logros de la cultura espiritual del Globo, la expresión de determinadas tendencias de la época social y, en fin de cuentas, de su esencia hondamente contradictoria. Al ser el desarrollo lógico de la cultura filosófica progresista y científica del mundo, la teoría leninista de la verdad se fundamenta y basa lógicamente en los nuevos principios, en las ideas de la nueva filosofía del materialismo dialéctico e histórico, en las ideas filosóficas generales y gnoseológicas de C. Marx

y F. Engels, que revolucionaron el desarrollo del pensamiento filosófico mundial. Estas ideas exigen, ante todo, examinar las premisas y principios básicos de las correspondientes teorías filosóficas y científicas.

En este plano, destacamos las siguientes premisas históricas y teóricas de la teoría leninista de la verdad que, a su vez, determinan sus principios fundamentales.

Desde el punto de vista *histórico* y, en gran medida, *lógico,* el primer elemento lo tenemos en el nexo genético de la teoría de la verdad del materialismo dialéctico con todo el desarrollo progresivo del pensamiento filosófico mundial, con todas las concepciones y doctrinas racionales acerca de la verdad, creadas durante toda la historia de la filosofía.

Hasta Marx, en el desarrollo del pensamiento filosófico se habían expuesto no pocas ideas profundas y racionales. Ante nosotros aparece una incalculable riqueza de valiosas ideas en la comprensión de la verdad en general, en el análisis de las vías y métodos del verdadero conocimiento, en el análisis de la propia categoría de la verdad, en el examen de sus aspectos más importantes, que encuentran su consiguiente expresión en los diferentes aspectos y definiciones lógicas. No es necesario ofrecer la enumeración sumaria de todos los elementos racionales en la comprensión de la verdad que contienen las diferentes doctrinas gnoseológicas del pasado. Creemos indispensable destacar, en primer lugar, aquellas ideas y postulados, incluso ciertas definiciones, que conservan un significado imperecedero para el desarrollo de *la teoría científica de la verdad,* creada por el marxismo partiendo de las más altas conquistas del pensamiento filosófico y científico. *Los hilos dorados de las ideas racionales, sit venia verbo,* (valga la frase), anudados en muchos siglos pretéritos, atraviesan, no sólo la corteza de los tiempos, sino también las pesadas y plomizas nubes de obscuras y falsas concepciones y opiniones filosóficas y religiosas, y alcanzan su objetivo y empleo en las teorías y doctrinas verdaderamente científicas.

Una de las numerosas ideas profundas de Hegel está en su pensamiento acerca de que la nueva filosofía tiene siempre como premisa el mundo espiritual existente, la he-

rencia obra de las generaciones precedentes en el dominio de la ciencia y la actividad espiritual. Al mismo tiempo que asimila esta herencia la transforma creadoramente y, por ello, "el curso de la historia nos muestra, no el devenir de cosas ajenas a nosotros, sino nuestro devenir, el devenir de *nuestra* ciencia" [1]. Si esto no fuera así, toda la historia de la filosofía sería un "campo de batalla todo él sembrado de cadáveres, reino, no sólo de los muertos, de personas corporalmente desaparecidas, sino también de sistemas refutados, espiritualmente extinguidos, cada uno de los cuales mató y enterró a otro" [2]. En realidad, la historia de las ideas filosóficas no es ningún campo muerto, recorrido y abandonado para siempre por el hombre ni la simple contemplación de cuadros de la linterna mágica, sino el desarrollo contradictorio, profundo y rico, de la razón humana en su incesante empeño por descubrir la esencia y las leyes del mundo infinito que nos circunda. En este sentido, la historia de las ideas filosóficas es el proceso de desarrollo del verdadero conocimiento de los fenómenos del mundo que nos rodea, que transcurre en lucha contra las ideas y los criterios falsos y acientíficos; proceso que expresa las tendencias y los intereses de las diferentes fuerzas sociales.

Pero no podemos coincidir aquí totalmente con Hegel. Es innegable que la historia de la filosofía no es ningún "templo de recuerdos" ni la colección de imágenes del pasado desaparecidas. El contenido de esta historia representa productos del intelecto, y éstos no son nada transitorios. Y si en la historia de la cultura mundial sus valores materiales —el lienzo, el mármol, el papel, así como las representaciones y los recursos— son transitorios y, tarde o temprano, se destruyen y desaparecen, en la historia de la filosofía, por el contrario, reina "el pensamiento, el concepto, la esencia imperecedera del espíritu, donde no penetran ni la polilla ni los ladrones" [3]. De esta idea general correcta, con gran significación racional en la filosofía de Hegel y precisamente en consonancia con

[1] Hegel. *Obras,* Moscú-Leningrado, 1939, t. IX, pág. 11.
[2] Ibíd., pág. 23.
[3] Ibíd., pág. 42.

su lógica, se deduce que, por lo visto, cada aspecto es *necesario* para el desarrollo del espíritu, que ningún principio ni sistema de la filosofía están refutados, que cada elemento no es otra cosa que una adquisición de pensamiento, etc. Por consiguiente, pensaba Hegel, todos los sistemas y doctrinas filosóficos son igualmente necesarios, lo mismo el materialismo que el idealismo; las concepciones idealistas religiosas y la doctrina dialéctica, la metafísica, el racionalismo y el agnosticismo. Todos son aspectos históricamente necesarios del movimiento del espíritu, y todos ellos "llenan el pensamiento" en una u otra medida.

Cierto que en la historia real, hondamente contradictoria, de la sociedad de clases fueron inevitables y lógicos los más diferentes sistemas y concepciones filosóficos, expresiones de las tendencias y los intereses de las diversas fuerzas sociales en cada uno de los períodos históricos. En este sentido, cada momento en el desarrollo de las ideas filosóficas resultaba inevitable y, con ello, necesario. Sin embargo, esto no es una necesidad histórica del desarrollo progresivo de las ideas científicas, una necesidad del conocimiento real y racional del mundo. La cosmovisión anticientífica, religiosa e idealista, por ejemplo, no es, ni con mucho, una necesidad racional del desarrollo progresivo del conocimiento. Por cierto que el propio Hegel en su *Enciclopedia* diferencia con claridad los conceptos *Wirklichkeit* y *Notwendigkeit*. Por supuesto, no todo lo que existe —decía— expresa la necesidad histórica y se refiere a ella. Lo necesario es lo que se desarrolla conforme a las leyes, el movimiento inmanente hacia un escalón cada vez más alto del espíritu cognoscente, el movimiento del propio espíritu materializado en el mundo. Si partimos de esta comprensión de la necesidad, resulta que todo lo que no corresponda a la misma no debe ocupar un lugar en la escala hegeliana de los momentos necesarios del espíritu en desarrollo progresivo.

Por eso es que en la teoría de la verdad del materialismo dialéctico no se trata de la repetición en sentido sumarial —en calidad de base histórico-filosófica— de todas las doctrinas y concepciones acerca de la verdad, sino sobre la apreciación de los momentos fundamentales, his-

tóricamente necesarios en el desarrollo de las doctrinas acerca de la verdad, es decir, de aquellas ideas y tesis que bien expresan un nuevo escalón en la investigación del problema de la verdad, bien revelan uno u otro aspecto del problema. En tal comprensión de la secuencia histórica retornamos a la imagen de los "hilos dorados" en el proceso continuo de profundización y desarrollo de las ideas racionales en las doctrinas de la verdad, que constituyen, precisamente, lo más valioso y notable que fue y sigue siendo históricamente necesario para la elaboración profunda y multilateral de la teoría de la verdad del materialismo dialéctico.

Lógicamente, cada escalón de la línea general del desarrollo de las teorías de la verdad en la historia del pensamiento filosófico no es, por supuesto, equivalente a los demás. Cada momento histórico en el desarrollo es individual, tiene su propio contenido concreto y es cualitativamente distinto a los otros. Como es natural, el análisis de todos estos momentos históricos en el desarrollo de las doctrinas sobre la verdad exige investigaciones especiales que desbordan el marco del presente trabajo. Por ello debemos destacar, de forma general, sólo los momentos históricos esenciales, determinantes, con significado primordial en calidad de premisas histórico-filosóficas para la teoría de la verdad del materialismo dialéctico.

El Oriente. Aunque Hegel era muy escéptico valorando la "sabiduría oriental", nosotros debemos constatar la presencia, en la filosofía de la antigua India —a nuestro juicio, la más característica de todo el Oriente—, de valiosas ideas y representaciones sobre la verdad y el conocimiento verdadero. Allí es donde surgen las primeras concepciones del conocimiento verdadero. Los *vedas* hablan de tres vías para alcanzarlo: la percepción del mundo sensorial, la autoconciencia con su análisis de las formas lógicas, racionales, y la superconciencia, encaminada a la comprensión del mundo de la eternidad, de la "super"-realidad, del mundo divino de Brahma. El *sistema nyaya* representa el eslabón gnoseológico superior que, en el conocimiento de la verdad, incluye las demostraciones lógicas y reglas del juicio, el empeño por establecer el criterio del conocimiento verdadero, culminando con la defini-

ción de la *pram*, o verdad, como conocimiento real y correcto, que significa el enfoque del propio concepto de la verdad. La penetración de las ideas y representaciones religiosas en todas las esferas del pensamiento de la antigua India impidió a sus pensadores elaborar un concepto lógico de la verdad, no obstante la variedad de sus diferentes ideas, puntos de vista y concepciones del conocimiento verdadero y de las vías para su logro. Sin embargo, y a pesar de Hegel, el "destello del pensamiento" brilló con suficiente claridad en Oriente.

Grecia. En el brillo de Oriente el espíritu, lo mismo que el individuo, sólo desaparece; únicamente en Occidente fulgura el relámpago del pensamiento, crea su mundo convirtiéndose en principio auténticamente creador: así versa la conocida tesis de Hegel que es cierta y no lo es. Acabamos de convencernos de que no lo es. Pero si Oriente es la cuna de la civilización mundial, Grecia lo es de la civilización europea. Ocupa un lugar sumamente excepcional en la historia del pensamiento filosófico mundial, en general, y en el desarrollo de las concepciones gnoseológicas y, la doctrina de la verdad, en particular.

No sólo en la filosofía, sino también en la mitología griega aparecen ideas y representaciones acerca del conocimiento racional, sobre la verdad y la previsión: Palas Atenea es la encarnación del juicio, la sabiduría y la verdad; Casandra, prediciendo siempre la verdad, pero trágicamente incomprendida por los hombres. Y si la diosa egipcia Isis declaraba con orgullo que nadie había levantado nunca su manto de la verdad, los mitos griegos, por el contrario, están impregnados de otra tendencia: el logro de la verdad, el conocimiento de la perfección y la belleza del mundo circundante.

La idea de la verdad cala en todas las principales escuelas filosóficas de la antigua Grecia, representada de numerosas formas, mostrando al mismo tiempo una determinada *evolución in crescendo* que llega hasta la creación de la primera forma histórica de concepción de la correspondencia de la verdad, enunciada por el gran Aristóteles.

Los jónicos sentaron los principios de la investigación de las vías para el conocimiento de la esencia del mun-

do, el origen de las cosas, la sustancia universal, en una u otra forma; promovieron una serie de tesis en la comprensión de los diferentes fenómenos naturales, que pueden contemplarse como verdades analíticas, independientes. Hegel definió con precisión que los jónicos *pensaban, pero no reflexionaban sobre el pensamiento*, por eso, en sus concepciones no hay todavía investigación de la verdad con su significado general como categoría, y, sin embargo, abren un camino hacia su comprensión, hacia el conocimiento verdadero.

Heráclito contempla el conocimiento como conocimiento del λόγος que expresa la esencia de las cosas. El verdadero conocimiento es el conocimiento de la esencia única del mundo, y no una simple suma de conocimientos de la pluralidad de la existencia. En el conocimiento de la verdad hay que seguir a lo universal, de aquí la necesidad de introducir el *concepto general y el término verdad.*

En el fragmento 112 señala: σοφίη ἀλήθεα λέγειν la sabiduría consiste en decir la *verdad.* Aproximadamente por este tiempo fue cuando Parménides introdujo el término ἀλήθεια (en la primera parte de su obra *Sobre la Naturaleza*).

Demócrito dio el siguiente paso en la elaboración de la concepción de la verdad en la filosofía de la antigua Grecia. El punto de partida de su doctrina gnoseológica es la distinción entre *verdad y opinión general* aunque, sin embargo, no tiene carácter absoluto. Esta diferenciación presupone determinada conexión entre lo verdaderamente real y lo aparente, entre el mundo del nóumeno y el del fenómeno, el objetivo y el subjetivo. El camino del conocimiento de la verdad es complejo: está oculta muy lejos, en la profundidad (del mar), en el fondo del pozo. Para alcanzarla hay que emplear diversos métodos y medios. Sus ideas culminan con el planteamiento de la cuestión sobre los tres *criterios de la verdad,* de acuerdo con los diferentes tipos de conocimiento de la naturaleza: sensaciones, juicio y conceptos.

La escuela Sócrates-Platón transmite el análisis del problema de la verdad a la esfera de la lógica, a la esfera de las categorías teóricas. El camino hacia la ver-

dad es el camino de la *síntesis teórica*. Se trata de la necesidad de reducir el conjunto de conocimientos a un único tipo común. La verdad aparece en su aspecto general, como sabiduría en general; se convierte en el objeto y la materia de investigación, y precisamente *la verdad como conocimiento puro* que descubre la esencia, y no la variedad de la experiencia, dada por vía sensorial, la verdad unida a la belleza, la bondad y a la justicia se encarna en la compleja imagen de Eros.

El genio de Aristóteles eleva el problema de la verdad a nivel de su análisis científico. Su sistema de filosofía no tiene parangón en la historia del mundo antiguo. Su teoría de la verdad, es decir, su base lógica, era el producto de todo el desarrollo anterior del pensamiento filosófico mundial, particularmente de las doctrinas gnoseológicas y lógicas, del conocimiento científico del mundo y de la actividad científica del propio Aristóteles: fundador de una serie de disciplinas científicas y, en fin de cuentas, producto de la vida sociopolítica desarrollada y contradictoria de su época.

La comprensión general de la verdad tiene en Aristóteles una profunda base ontológica. La filosofía o "la primera filosofía", es la doctrina sobre la esencia del ser, la ciencia teórica acerca de "los principios y las causas"; por eso es el conocimiento de la verdad real, *la ciencia sobre la verdad*. El conocimiento de la verdad es el conocimiento del mundo objetivo, el movimiento del pensamiento humano en línea ascendente, hacia formas cada vez más complejas y profundas, hacia el sentido y el significado universal. El conocimiento verdadero o científico se caracteriza por su (a) universalidad, (b) necesidad, (c) demostrabilidad lógica.

El *Organon* de Aristóteles está impregnado del principio de la *veracidad objetiva* de las formas del pensamiento humano, su correspondencia con las propiedades y las relaciones reales de las cosas. Este principio transmite al canon de los conocimientos de la época antigua extraordinaria fuerza y valor heurístico. Las leyes lógicas del pensamiento, descubiertas por Aristóteles y consideradas por él los principios generales y más fidedignos del conocimiento, estaban llamadas a proporcio-

nar importantes facetas del pensamiento verdadero: certidumbre y no contradicción. Esto último también resuelve en principo el problema del criterio lógico de la verdad.

En *Metafísica* se formula la *definición de la verdad* que corona las ideas de Aristóteles y confiere determinada integridad y perfección a sus concepciones. "...La verdad tiene lugar cuando la afirmación se refiere a lo unido (la existencia), y la negación, a lo disgregado; en caso de la no-verdad se da una distribución inversa (contradictoria) a lo dicho [4]". Toda esta concepción es, históricamente, la primera forma de la teoría de la correspondencia de la verdad que tiene como base un contenido verdaderamente científico.

Las concepciones gnoseológicas del *tiempo helenístico*: el escepticismo, el eclecticismo, las concepciones de los agnósticos se caracterizan por negar la autenticidad de los conocimientos humanos, de su objetividad. Esto condujo "lógicamente" a las representaciones irracionales y místicas sobre la emanación del conocimiento divino. Las ideas y representaciones racionales acerca de la verdad y el conocimiento verdadero no encontraron digno lugar en estas concepciones.

La Edad Media. Oriente y Occidente. Fue esta una época de influencia predominante de la ideología clerical, presente en todas las esferas de la vida espiritual de los hombres. Pero, como regla, ya entonces comienzan a penetrar y desarrollarse sin cesar, dentro de la propia cosmovisión religiosa, las ideas racionalistas, ante todo, en la esfera de las concepciones filosóficas y gnoseológicas. Los teólogos de la Edad Media no se limitan a la proclamación dogmática de la verdad de sus doctrinas; procuran crear la apariencia de fundamentación de sus dogmas religiosos. Además, pese a todas las diferencias existentes entre la religión cristiana (Occidente) y la musulmana (Oriente) sus principales ideas con relación a la verdad, su interpretación, los objetivos del conocimiento verdadero e incluso los caminos para lograrlo son, si no idénticos, por lo menos muy parecidos. En este sentido, la *dogmática del Islam* no

[4] Aristóteles. *Metafísica*, VI, 4, 1027 a 31; IX, 10, 1051 b I.

se diferencia tanto de la *dogmática del cristianismo.*

El Corán comienza con un capítulo (sura 1) que afirma la presencia de un camino recto y verdadero hacia la salvación y de la inevitable ira del señor contra los que no marchan por él. Las ideas que se desarrollan en el libro sagrado de los musulmanes podrían reducirse a tres postulados esenciales: 1) la afirmación de la fuente divina de la verdad; 2) la proclamación de la verdad divina universal y absoluta y 3) la afirmación del verdadero camino de la vida y la salvación mostrado por Alá. Todos los atributos de la verdad absoluta pertenecen a Alá: abarca con su conocimiento a todo el mundo, "lo sabe todo", "sabe lo que hay en el cielo y en la tierra"; como encarnación de la verdad absoluta es "la luz de los cielos y de la tierra", "clara luz", "luz sobre la luz". Por ello, precisamente "el camino de Alá es, en realidad, el verdadero camino" [5]. En torno a estas ideas básicas se desarrolla, de hecho, todo el contenido de *El Corán*, todas sus numerosas sentencias y afirmaciones.

La cima de la dogmática cristiana de la Edad Media, decisoria de la esencia de las concepciones teológicas de la verdad es la *Summa theologiae,* del príncipe de la escolástica Tomás de Aquino. Pero a diferencia de la negación vertical de las verdades de la razón, aquí se delimitan con precisión de las verdades de la revelación. Aunque cada una tiene su específica propia, ambas se subordinan a un objetivo común y, en fin de cuentas, a una esencia teológica general. Su armonía se concibe como la subordinación de las verdades de la razón a las de la revelación, como la exaltación de los dogmas religiosos, de las verdades incuestionables e infalibles.

La definición de la verdad formulada en la escolástica medieval: *adaequatio rei et intellectus* (la adecuación de la cosa y la inteligencia) parte formalmente de Aristóteles, pero su esencia se establece *teológicamente:* la realidad de las cosas físicas no es la verdadera realidad, sino tan sólo un reflejo de la realidad "suprema",

[5] *El Corán,* suras 2, 5, 24 y otras.

la esencia divina de las cosas. La verdad se alcanza cuando las ideas corresponden a las cosas como encarnación de la "ley divina", de la "sabiduría suprema". El criterio de esa *adaequatio* es la esencia divina del mundo.

La lógica escolástica que, en sus fundamentos definitorios, se desarrolló por los cauces de la dogmática religiosa, detalla (y formaliza) la problemática de la justedad lógica del pensamiento. Primeramente se manifestó en los comentarios a las obras de Aristóteles, Cicerón y Porfirio; después se creó un sistema de reglas, figuras y modus bastante ramificado (comenzando por Boecio, siglo VI), mostrándose como sistema formal de nexos de las categorías lógicas, como "el arte de las artes" y "la ciencia de las ciencias". La tendencia predominante hacia la dogmatización y formalización de la verdad alterna con aspectos racionales en la concretización del criterio formal de la justedad.

La concepción de la *dualidad de la verdad*, surgida en el medievo, se debe a los grandes pensadores orientales Avicena e Ibn Rushd. El primero predijo las principales ideas de dicha concepción y continúa en gran medida la línea clásica, aristotélica de la comprensión de la *adaequatio*. Además, las ideas filosóficas y gnoseológicas de Avicena se relacionan estrechamente con sus búsquedas científicas, lo que halló su expresión en su *Danishnamagi* o *El Libro de la Ciencia*. Ibn Rushd, este gran "heresiarca" árabe, al desarrollar de forma multilateral la concepción de la dualidad de la verdad, iguala prácticamente en derechos la verdad científica y la religiosa, y somete a un análisis crítico la dogmática de *El Corán*; declara falsas muchas verdades religiosas partiendo de la filosofía y la ciencia. Estas ideas fueron de gran resonancia para los pensadores progresistas occidentales Duns Escoto, Guillermo de Occam, Juan de Brescia. También existe para ellos una serie de tesis que antagonizan con los dogmas religiosos y verdaderas *secundum rationem*, pero no *secundum fidem*.

En este período, el *nominalismo*, adquiere gran importancia en la comprensión de los problemas del co-

nocimiento. Se aproxima a la interpretación de los conceptos y las palabras, *nominue,* como imágenes de las cosas, lo que puede considerarse como germen de las representaciones objetivo-verdaderas. La fórmula clásica *adaequatio rei et intellectus* logró con el nominalismo una significación plenamente racional.

Nuevas ideas en la teoría de la verdad: Leonardo de Vinci, Bacon y Descartes. En el seno de la escolástica medieval no sólo surgieron ideas de comprensión racional de la verdad, sino que comenzaron los métodos experimentales para su investigación (Roger Bacon). Pero sólo la época del Renacimiento inauguró el desarrollo y el vuelo gigantesco de las nuevas ideas que confirmaban su importancia y lugar en la continua lucha contra las concepciones religioso-idealistas y contra la cosmovisión oficial de las fuerzas sociopolíticas dominantes. Los pensadores progresistas de aquella época conceden importancia central al descubrimiento de la verdad de la naturaleza, la vida y el hombre. Giordano Bruno proclama la *unicidad de la verdad:* la verdad de la ciencia y del intelecto, lo que fue una de las culminaciones en el desarrollo de las nuevas ideas que se adelantaron al pensamiento humano en muchos decenios.

Leonardo de Vinci fue enemigo irreductible de la escolástica y el clericalismo, la mística y las "ciencias ocultas", del "arte fraudulento y nefasto de la alquimia y sus fulleros partidarios", y lo era en nombre de la verdad, la razón, la ciencia y el humanismo. Le arrastraba hacia la verdad el insaciable deseo de "ver si había algo milagroso allá, en lo profundo". Y no sólo brindó al mundo grandiosos ejemplos de penetración en las secretas honduras de la naturaleza, sino que además formuló métodos efectivos de alcanzar la verdad. *El comienzo del conocimiento* es la sensación, la observación de la naturaleza y la experiencia. "La sabiduría es hija de la experiencia", y la autenticidad de los conocimientos se basa en sus indicativos. *El desarrollo de los conocimientos* es la experiencia y el intelecto, la unidad del conocimiento empírico y el teórico; la necesidad de buscar las causas para el conocimiento real de los fenómenos. Asignaba un destacado papel a las matemáticas, que

aseguran gran fiabilidad de los conocimientos, "el concepto verdadero de las cosas". "Ninguna investigación humana puede denominarse ciencia verdadera sin antes pasar por la demostración matemática".

No sólo Bacon y Descartes "derivaron de Leonardo", cuyas ideas se anticiparon muchos años al desarrollo del conocimiento científico, de las vías para alcanzar la verdad real, libre de todo lastre, de lo escolástico y artificioso. La verdad es oro y "en fin de cuentas no queda oculta" [6].

Indicaciones verdaderas para la interpretación de la naturaleza de F. Bacon. Este es el segundo título del famoso *Nuevo Organon* de Bacon, que proclamó una nueva filosofía y nuevas verdades para una nueva época histórica, aunque no excluye la presencia de ciertas inconsecuencias en su concepción de la verdad (conservación de los elementos de dualidad de la verdad). El descubrimiento de nuevas verdades —que no son de alquimia ni filosofía naturalista y, menos aún, de magia— sólo es posible aplicando nuevos medios y métodos. En este sentido hay dos puntos que tienen importancia decisiva: 1) la inducción científica y la nueva lógica basada en dicha inducción y 2) la "disección" de las cosas y el análisis de los fenómenos complejos que conduce al conocimiento de la esencia y las causas de todos los fenómenos. Todo esto permite alcanzar el conocimiento verdadero, crear el sistema de juicios fidedignos y fundamentados acerca de los fenómenos de la naturaleza o verdades en su elevado y auténtico significado.

Los principios de Bacon celebraron su triunfo en los grandes resultados de las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII: la mecánica de Galileo, las creaciones de Newton, los trabajos físicos de Hooke, los descubrimientos astronómicos de los Herschel y los logros científicos de Lomonósov. Aquí se evidenció su efectividad en el conocimiento de las propiedades objetivas y las relaciones en el mundo natural, en el conocimiento de la verdad objetiva.

---

[6] Leonardo de Vinci. *Obras escogidas sobre ciencias naturales*, Moscú, 1955, págs. 407, 408, 11, 14.

La *Ratio* de Descartes sigue avanzando en el análisis teórico de la naturaleza de la verdad. La fuerza de esa *ratio* (razón) está, no sólo en ella misma, sino también en su vinculación orgánica, en el pensamiento de Descartes, con profundas investigaciones científicas, especialmente en la esfera de las ciencias mecánico-matemáticas. Las búsquedas de la verdad o del verdadero método del conocimiento exige que se despeje radicalmente el camino de todo lo falso y dudoso. La duda en Descartes es un aspecto indispensable para el logro de la verdad científica con la cual se garantiza el dominio sobre la naturaleza. Pero alcanzar la verdad es tan difícil como lograr a Diana o Minerva de un trozo de mármol sin forma.

Los caminos del verdadero conocimiento deben basarse en principios firmes que aseguren su autenticidad. Cuatro exigencias esenciales y veintiuna "reglas de dirección del ingenio", si se observan estricta y consecuentemente, deben desembocar inevitablemente en la verdad al realizar investigaciones científicas. La esencia racionalista de los principios cartesianos lleva a la comprensión de la verdad como conjunto de tesis claras y evidentes para el raciocinio, cuya veracidad no deja lugar a dudas. Esto es lo que determina también el aspecto fundamental de la concepción de la verdad de Descartes: el planteamiento claro y preciso del problema de su *criterio*. Así es como opera el raciocinio: establece claridad y concreción en todas las tesis científicas, certifica su indubitabilidad y autenticidad, y libera el pensamiento de "sentimientos vacilantes" y "juicios engañosos". De aquí se deduce, lógicamente, que precisamente las matemáticas se convierten en la más alta expresión de la veracidad, y cualquier investigación científica debe orientarse a los métodos matemáticos.

La dualidad de las ideas de Descartes se debe a su teoría del "ser perfecto" que nos ha inspirado "la capacidad para distinguir la verdad de la mentira". Pero esto ya no corresponde a la esfera de las verdades científicas, donde la razón es el juez supremo.

Las concepciones de los representantes de la *ilustración francesa y los materialistas franceses del siglo*

XVIII tuvieron gran importancia en la lucha por las ideas progresistas en la comprensión de la verdad; desarrollaron en gran medida las ideas de Leonardo de Vinci, Bacon y Descartes. Estas ideas del pensamiento avanzado francés de la época prerrevolucionaria tuvieron su más profunda expresión en las concepciones de Diderot, cabeza de los enciclopedistas, eminentísimo filósofo materialista francés de aquella época.

Diderot basaba sus puntos de vista gnoseológicos en premisas materialistas profundamente correctas. Su objeto del conocimiento es el mundo material que nos circunda, cuyas propiedades y leyes las refleja el hombre en su conciencia. En una de sus profundas obras filosóficas *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* enuncia la siguiente tesis, de significación programática: "Disponemos de tres medios esenciales de investigación: la observación de la naturaleza, la reflexión y el experimento. La observación recoge los hechos, la reflexión los combina y el experimento verifica los resultados de la combinación" [7]. Y aquí Diderot subraya que el reconocimiento de las sensaciones como fuente del conocimiento no es más que la mitad de la verdad; hay que responder a la pregunta de cuál es la fuente de las sensaciones. A ella contesta: es el mundo material objetivo.

Diderot, como otros materialistas franceses —Robinet, La Mettrie, Helvetius, Holbach, D'Alembert— concedía importancia excepcional al papel del raciocinio en el conocimiento. Se sometieron al juicio del razonamiento no sólo las diferentes doctrinas y opiniones teóricas; la razón, como dijera Engels, devino la única unidad de medida de todo lo existente. Y así mismo el genio del arte —dijo Luis David, gran pintor francés de la época de la Revolución— debe guiarse por la antorcha de la razón.

A la par, Diderot —y esto es de suma importancia para valorar justamente sus concepciones sobre la verdad— impugnaba resueltamente el racionalismo unilateral y la especulación abstracta y, al mismo tiempo,

[7] D. Diderot. *Obras filosóficas escogidas*, Moscú, 1941, pág. 98.

criticaba los principios del empirismo estrecho. Precisamente "en interés de la verdad —escribía—, el grupo de filósofos especulativos debía de unirse al de los filósofos actuantes...[8]. Y aquí señaló que el descubrimiento de la verdad es un proceso complejo y trabajoso, las leyes de su búsqueda son rigurosas, y el número de nuestros medios, limitado.

El criterio decisivo de la verdad es la experimentación, y no la filosofía racional y menos aún la especulación. La filosofía racional tiene grandes ventajas sobre el empirismo, sin embargo no es ella el criterio, sino la experimentación. Diderot lo ilustra con el magnífico razonamiento siguiente: "... la filosofía racional sopesa las posibilidades, pronuncia su veredicto y calla; manifiesta autosatisfecha: *la luz no puede descomponerse;* la filosofía experimental escucha y calla ante la racional durante siglos, pero después presenta de pronto un prisma y declara: *la luz se descompone*" [9]. El criterio del experimento también conserva su fuerza con respecto a las ciencias matemáticas, que sin él tampoco conducen a nada serio. Aunque aquí, en la esfera de las abstracciones matemáticas, como señalara con precisión Diderot, el criterio de la experimentación se manifiesta no de forma directa sino indirecta: la veracidad de los conceptos matemáticos se determina en base a conclusiones que, a su vez, se fundamentan en el experimento.

V. I. Lenin tenía un alto concepto de estas palabras de Diderot; señalaba que "no bastan sólo argumentos y silogismos para refutar el idealismo y que no se trata aquí de argumentos teóricos" [10]. De esta manera —decía V. I. Lenin—, *Diderot se aproxima de lleno a las concepciones del materialismo moderno.*

En la famosa *Enciclopedia* francesa, esta criatura de Diderot y D'Alembert, se da la interpretación de la verdad desde las posiciones del racionalismo. En el artículo *La vérité* se dice, en primer lugar: "si no hubiera pensamiento y conocimiento tampoco habría ninguna

[8] Ibíd., pág. 92.
[9] Ibíd., pág. 101.
[10] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 28.

verdad" [11]. También la tesis del artículo relativa al carácter fructífero de las verdades científicas, en general, y la verdad de la ley de Newton, en particular, se encuentra en relación directa con la antedicha comprensión de la verdad.

La *Enciclopedia* hace especial distinción entre los conceptos verdad "externa" y verdad "interna". La primera expresa las ideas de la objetividad del conocimiento, por manifestarse como forma determinada de conformidad, *conformité,* de nuestros conocimientos con las cosas cuya existencia se admite fuera de nuestra conciencia. La verdad interna es *la verdad lógica,* que asegura la secuencia del pensamiento y se manifiesta como incuestionable y evidente. La expresión más adecuada de la verdad lógica se obtiene en las verdades de las matemáticas, especialmente en las tesis de la geometría. Las verdades de la lógica y las matemáticas (y también de la moral) adquieren aquí el significado de verdades eternas.

Para las ideas generales de la *Enciclopedia*, es muy característico el hecho de que el racionalismo parece incluir también en su esfera las verdades religiosas. En el artículo citado se dice que "no puede haber verdad sin pensamiento, pensamiento sin raciocinio ni raciocinio sin el ser pensante como substancia espiritual" [12]. Aquí, el reconocimiento de la substancia espiritual se realiza a través del pensamiento, del raciocinio, operante en esta esfera como criterio supremo. Como se sabe, todo el espíritu de la *Enciclopedia* está impregnado de las ideas del racionalismo en su sentido progresista y en estrecha relación con el conocimiento científico del mundo, lo que era propio de la época prerrevolucionaria de Francia del siglo XVIII, hallando su lógica refracción en las concepciones de los pensadores avanzados acerca de la verdad y el conocimiento.

La filosofía clásica alemana. Teoría hegeliana de la

[11] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciènces, des arts et des métiers,* M. D. LXV (1765), Neuchatel, Tome Dix-Septième, p. 68.

[12] Ibíd., pág. 69.

verdad. Las ideas del racionalismo francés, en su más amplio significado y vistas por el prisma de las condiciones, contradictorias en extremo, del desarrollo histórico de Alemania, tuvieron su expresión en el pensamiento filosófico alemán.

En las concepciones de *Leibniz*, a pesar de su carácter contradictorio, el papel predominante le corresponde al raciocinio teórico. Su famoso complemento a la fórmula de los sensualistas: *nisi ipse intellectus* habla de la orientación racionalista de sus ideas y concepciones gnoseológicas. Leibniz hase clara distinción entre las verdades de la razón y las verdades del hecho (en la forma moderna: verdades *L* y verdades *F*). A pesar de la determinada importancia que dan a las verdades de los hechos, por su papel en el conocimiento de la inducción, la función decisiva la desempeñan las *verdades de la razón.* Sólo ellas son necesarias y universales; y estos atributos los establece la propia razón, no *a priori* ni subjetivamente, sino sobre una base objetiva en las relaciones entre los objetos. Leibniz no se conforma con el criterio cartesiano de la claridad y la precisión e introduce un criterio estrictamente lógico: el criterio de la no-contradicción, que desempeña un papel decisivo en la construcción y desarrollo de los sistemas científicos deductivos. En fin de cuentas, su *mathesis universalis*, su ciencia universal integral, como algoritmo lógico-matemático universal, se basa en el criterio lógico de la no-contradicción. Y por último, Leibniz introduce la cuarta ley (fundamento suficiente) a la lógica tradicional, mostrando una nueva faceta en el problema del criterio de la verdad, que tiene tanto significado para toda la concepción científico-racional del genial filósofo, matemático y lógico alemán.

El criticismo de *Kant* y su concepción de la verdad halla expresión en sus *cánones de la razón pura.* Dice, en el espíritu de su criticismo, que la filosofía de la razón pura no sirve para descubrir la verdad, sino sólo para proteger la razón contra las equivocaciones. Llama problemas supremos de la razón pura los de la libertad, la inmortalidad y de dios. Ello explica su afán por limitar la esfera del *conocimiento*, dejando así lugar para la *fe*,

así como el retorno a la concepción de la dualidad de la verdad y la afirmación de la infalibilidad de las verdades divinas.

Otra de las líneas en las concepciones de Kant es la tendencia a la racionalización de la comprensión de la verdad. En su *arquitectónica de la razón pura* se desarrollan ideas del conocimiento científico, de la comprensión racional de la naturaleza y de la construcción del sistema de conocimientos fundado en la función organizadora activa de la razón. Esto explica que destaque las matemáticas y las ciencias naturales como conocimientos de "elevado valor". En su genial *Historia natural universal y teoría del cielo* Kant habla de los "nexos regulares" de los fenómenos físicos y, en su consecuencia, la tarea de *establecer las verdades científico-naturales.* Esto significa que las ideas científico-racionales del Kant precrítico no tienen menos importancia histórica que su filosofía crítica.

En las concepciones de Kant sobre la verdad hay otros dos aspectos que merecen atención. Dentro de sus ideas racionalistas establece una diferenciación estricta entre los conceptos de opinión, fe y conocimiento, precisamente desde el punto de vista de los correspondientes *criterios de la veracidad.* En cuanto al conocimiento, este criterio tiene carácter de objetividad, lo que asegura la veracidad de los conocimientos. En su lógica trascendental, Kant, al valorar la definición clásica de la verdad, la llama *nominal* y concede importancia decisiva al criterio teórico como "concordancia del conocimiento con las leyes generales y formales del juicio y la razón". Mientras subrayaba su papel como "condición negativa de toda verdad", en el plano positivo señala su función de aseguramiento de la no-contradicción del pensamiento verdadero [13]. Señalemos también su reconocimiento del principio de Leibniz, que denomina *principio del fundamento determinante.*

La teoría hegeliana de la verdad aparece como la expresión concentrada de las más importantes ideas racionales de todo el pensamiento filosófico precedente, no

[13] Véase: I. Kant. *Obras,* Moscú, 1963, cap. I, pág. 199.

sólo alemán, sino también mundial. Tiene importancia exclusiva como escalón superior inmediatamente anterior al marxismo, como importantísimo punto del fundamento histórico-filosófico de la teoría de la verdad del materialismo dialéctico.

En las doctrinas que precedieron a Hegel se expusieron —como hemos señalado muy en general— no pocas ideas valiosas relacionadas con la comprensión de la verdad. Corresponde subrayar especialmente a este respecto que las ideas de Descartes y Kant estaban histórica y lógicamente muy cerca de las de Hegel. Pero a pesar de la importancia de sus ideas, ni la concepción de Descartes —por su carácter puramente idealista y racionalista—, ni la concepción de Kant —por su tendencia dominante hacia la limitación del verdadero conocimiento, llegando a la negación del conocimiento de la esencia de las cosas— pueden llamarse *teoría de la verdad*. Conservan su significado sólo como determinadas *concepciones* de la verdad. En el plano histórico-filosófico consideramos posible emplear por primera vez el término "teoría de la verdad" con relación a las ideas y las tesis de Hegel.

Sin embargo, la concepción filosófica general de Hegel no permite dar a su teoría de la verdad la categoría de realmente científica. La esencia idealista de su cosmovisión determinó la confusión de los aspectos gnoseológico y ontológico hasta su identificación, sin permitir a Hegel hacer el análisis de la verdad como proceso de *reflejo* de las leyes objetivas del mundo material, como proceso de creación de un *cuadro* científico del mundo por el hombre. La tendencia a constituir un sistema filosófico perfecto que coronara con el logro de la verdad absoluta conduce a la contradicción con su comprensión de la verdad como *proceso* continuo de profundización y enriquecimiento del conocimiento, con su idea de la infinidad de la verdad.

Empero, la presencia de todo un complejo de ideas y conceptos racionales permite considerar su concepción de la verdad una teoría determinada y concreta en su contenido gnoseológico. Primero, en todo el sistema filosófico de Hegel el problema de la verdad tiene significado

excepcionalmente importante. La idea de la verdad está presente en toda su filosofía: desde su secreto y fuente de la *Fenomenología del espíritu* hasta los escalónes cimeros de su sistema. La primera condición de la filosofía es creer en la fuerza del espíritu, mirar a la verdad con valentía. *La filosofía es la ciencia objetiva de la verdad, la ciencia de su necesidad* [14]; ésta es una de las excelentes definiciones de Hegel con importancia básica para el problema de la verdad. Por tanto, la comprensión de la verdad es inseparable de la comprensión de la filosofía como ciencia en su objetividad. Esta última es la condición indispensable de la teoría científica en general.

Segundo, a pesar de su idealismo, Hegel llena las formas cognoscitivas y lógicas del contenido real del mundo circundante, lo que permite penetrar profundamente en su esencia objetiva y contradictoria. Tenemos pleno derecho a considerar que no sólo en la lógica de Hegel —como señalara V. I. Lenin—, sino también en su teoría de la verdad hay mucho menos idealismo que materialismo. "La verdad es la conformidad del pensamiento con el objeto —escribía Hegel —y para crear esa conformidad, por cuanto no se da de por sí como algo disponible, el pensamiento debe subordinarse al objeto, adaptarse a él" [15]. Como respuesta a la calificación de nominal que Kant diera a la definición clásica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* Hegel subrayaba que, por el contrario, esa definición de la verdad tiene un valor enorme, inmenso.

Tercero, en Hegel la concepción de la verdad tiene una base de profundo carácter dialéctico. Por primera vez en la historia del pensamiento filosófico mundial su concepción de la verdad expresa la unidad orgánica de la dialéctica y la teoría del conocimiento. La verdad, como conocimiento de la esencia (la esencia del concepto y de la realidad), se despliega en forma de proceso dialéctico de desarrollo incesante de las formas cognoscitivas, ascendiendo a escalones cada vez superiores. Precisamente la dialéctica de la razón cognoscente conduce en

---

[14] Hegel. *Obras*, t. IX, págs. 21 y 19.
[15] Hegel. *Obras*, t. V, pág. 21.

su contradicción interna al descubrimiento de la esencia del mundo y del concepto, es decir, a la verdad. En tal caso la verdad actúa como *concepto dinámico*, como proceso, y no como algo captado de una vez para siempre.

En este sentido, la concepción de Hegel es la antítesis de la concepción de Kant con su negación de la veracidad de la razón en el conocimiento de la dialéctica del mundo y del propio pensamiento. Podríamos afirmar que en este plano las ideas de Hegel son, no tanto la continuación y el desarrollo de las ideas de sus antecesores, como una nueva palabra que le ha permitido desarrollar precisamente la teoría de la verdad basada en la comprensión dialéctica del proceso cognoscitivo.

Cuarto, aunque no nos ha legado ningún tratado especial sobre la verdad (lo que, por lo visto, se explica por el desarrollo inmanente de su sistema filosófico, donde no hay un eslabón lógico *especial* para la categoría de la verdad), Hegel desarrolla, sin embargo, todo un complejo de ideas en la teoría de la verdad que forman un determinado *sistema* de necesarios conceptos y definiciones, donde la verdad se muestra en diferentes aspectos y, al mismo tiempo, se analiza el camino complejo y contradictorio de su conocimiento. Es lógico que en un tal sistema de conceptos y definiciones concretos también el *concepto general de la verdad* recibe un determinado contenido, lo que siempre constituye la piedra angular de la correspondiente teoría.

Quinto, la culminación lógica de la concepción de la verdad, de Hegel, consiste en la introducción del criterio de la verdad, profundamente racional por su contenido (aunque expresado en forma no racional). V. I. Lenin señaló reiterada y especialmente que Hegel llega a la idea como verdad a través de la actividad práctica y racional del hombre. El paso a la verdad objetiva (como idea absoluta) se realiza a través de la vida, en la práctica. Veamos, a este respecto, una sola definición fundamental de Hegel: "La idea absoluta, como la obtenemos aquí, es la identidad de las ideas teórica y práctica" [16]. El mérito de Hegel es precisamente la supe-

[16] Hegel. *Obras*, t. VI, pág. 296.

ración de la unilateralidad de los criterios idealistas de la verdad, incluidos los de Descartes y Kant. En la concepción de Hegel no se trata sólo de elevarse sobre la citada unilateralidad, sino también de sobreponer la idea práctica a la teórica, lo que permite a la primera operar como criterio de las formas teóricas y criterio de la verdad.

Por ello, la concepción de la verdad, de Hegel, se eleva, en su eslabón culminante, al nivel de teoría.

Los clásicos de la filosofía rusa, desde M. Lomonósov hasta N. Chernyshevski, concedían gran importancia al problema del verdadero conocimiento, desarrollaban de forma consecuente las ideas de la objetividad de la verdad y criticaban las diferentes formas de subjetivismo y relativismo.

M. Lomonósov, fundador de la ciencia rusa y la filosofía clásica rusa, fue un destacado luchador por la verdad en el conocimiento. Partía totalmente del principio de la *objetividad del conocimiento* y la *objetividad de la verdad,* señalando expresamente que las ideas no son otra cosa que "la representación de las cosas o las acciones en nuestro intelecto" [17]. Para él, el proceso cognoscitivo es también el proceso de indagación de la verdad. En este proceso de búsqueda del conocimiento verdadero, el hombre dispone de medios tales como la experiencia, las percepciones sensoriales y la actividad pensante. La experiencia y la teoría, la contemplación viva y el pensamiento en su concatenación permiten conocer objetivamente la naturaleza y desentrañar sus secretos con mayor profundidad. "El verdadero químico —decía M. Lomonósov— debe ser teórico y práctico" [18]. Precisamente esto es lo que asegura a la química la posibilidad de penetrar en los más internos cubículos de la naturaleza.

El conocimiento veraz no puede inclinarse ante las autoridades, ante las opiniones y representaciones envejecidas y obsoletas. Debe marchar necesariamente por

---

[17] M. Lomonósov. *Obras filosóficas escogidas,* Moscú, 1940, pág. 259.

[18] Ibíd., pág. 20.

la línea del progreso. En este avance del conocimiento de la verdad Lomonósov concedía especial importancia a las hipótesis en la ciencia. "Son permisibles en las materias filosóficas e incluso son el único camino por el que los grandes hombres descubrieron las mayores verdades" [19].

De Lomonósov —como de Leonardo, Descartes y Leibniz— podemos decir que empleaba sus principios de la metodología del conocimiento de la verdad, con profundidad y eficacia, en sus investigaciones y descubrimientos científicos, que tuvieron, como se sabe, trascendencia mundial.

A. Herzen también desarrolló polifacéticamente en sus concepciones gnoseológicas las ideas del *conocimiento objetivo* y su capacidad para desentrañar los secretos del mundo real. Considera la historia del pensamiento como la prolongación de la historia de la naturaleza; pero ni lo uno ni lo otro —dice— se pueden comprender fuera del desarrollo histórico. Esto significa la promoción de una nueva tesis en las doctrinas gnoseológicas de aquellos tiempos: *la idea del condicionamiento social* del conocimiento humano.

Las formas cognoscitivas se colman necesariamente del contenido del mundo objetivo, por cuanto "el desarrollo lógico de la idea pasa por las mismas fases que el desarrollo de la naturaleza y la historia; repite, como la aberración de las estrellas en el cielo, el movimiento del planeta terrestre" [20]. Por ello, la propia verdad adquiere una *elevada dignidad objetiva.*

En su conocido trabajo *El diletantismo en la ciencia* A. Herzen mantiene la idea, profundamente correcta, de la unidad de la verdad y la ciencia. "La Ciencia —dice— es un organismo vivo con el cual se desarrolla la verdad" [21]. La tarea del verdadero conocimiento consiste precisamente en comprender el objeto *en su desarrollo,* asumir "las pulsaciones dialécticas universales". De aquí se deduce también la magnífica idea de Herzen: toda

[19] M. Lomonósov. *Obras Completas,* t. 3, pág. 231.
[20] A. Herzen. *Obras filosóficas escogidas,* t. I, Moscú, 1948, pág. 129.
[21] Ibíd., pág. 61.

verdad auténtica debe contener contraposiciones dialécticas, "la sustancia tiende hacia forma externa, y lo infinito, a lo finito; son tan necesarios unos a otros como los dos polos del imán" [22]. Por ello mismo, para el conocimiento de la propia verdad son también necesarios los extremos contrapuestos; el empirismo y la especulación, que comparaba con los hemisferios de Magdeburgo, imposibles de separar.

Todas estas tesis del pensador ruso tienen tanta mayor importancia por cuanto —a diferencia de Hegel— se basan en una *cosmovisión materialista.* V. I. Lenin tenía plena razón al decir que Herzen llegó hasta el filo del materialismo dialéctico.

Es de gran significación teórica la idea de la *unidad,* la *entidad* de la verdad, expuesta por Herzen. Decía que la verdad tiene vida, como todo organismo viviente, sólo como *entidad*; cuando se descompone en partes su alma se esfuma, quedando "abstracciones muertas con tufo cadavérico" [23]. La verdad es *una*, subrayaba más adelante; diversas filosofías la han visto desde lados diversos, y cada una de estas contemplaciones condiciona el surgimiento de las correspondientes escuelas y sistemas filosóficos.

Como es natural, el camino del conocimiento de la verdad tiene también un carácter complejo y dialéctico. En dicho camino emergen opiniones y representaciones diversas, subjetivas, fantásticas e imprecisas mediante las cuales el hombre trata de expresar sus pensamientos más recónditos. Pero este tipo de fantasías, imágenes y representaciones —señala A. Herzen— se van esfumando gradualmente y el pensamiento llega al correcto e integral conocimiento del objeto. Y este conocimiento es el logro de la verdad. Véase con qué claridad y expresión figurativa hablaba a este respecto Herzen, refiriéndose al conocimiento y fuerza de la verdad: "... una vez que la verdad comienza a desvestirse y nos muestra su torso de asombrosos encantos, ya no se cubrirá nunca con el manto del falso rubor; ella conoce ya la fuerza,

[22] Ibíd., pág. 23.
[23] Ibíd., pág. 23.

la gloria y la belleza de su desnudez" [24]. El conocimiento del hombre llega inevitable y lógicamente al descubrimiento de la verdad en toda su perfección y carácter multifacético.

Tiene importancia especialmente grande el planteamiento, por los clásicos de la filosofía rusa, del *problema del criterio de la práctica* en el conocimiento verdadero. Aunque reconocían el significado del experimento y las observaciones para el establecimienito de la veracidad o la falsedad de las teorías y concepciones científicas, mostraban la importancia de la práctica, en el conocimiento, como *actividad social* de los hombres. En sus concepciones la práctica aparece como actividad social, como acciones conscientes y activas del hombre social, como *práctica de la lucha de clases,* según la definición de N. Chernyshevski.

Esta palabra es nueva en la teoría del conocimiento, es una nueva comprensión de la práctica, como criterio decisivo de la verdad, en comparación con todo el materialismo anterior. Precisamente sólo sobre la base de una tal comprensión de la práctica es posible establecer la veracidad o la falsedad de las diferentes doctrinas y concepciones científicas, lo que, por supuesto, no se puede alcanzar en ningún experimento de ciencias naturales. Con ello se abre el camino a una eficaz verificación de la veracidad de las doctrinas y las teorías sociales que tienen colosal importancia para toda la vida práctica de los hombres.

Sin embargo, debe señalarse que las limitaciones históricas de la actividad y la lucha no permitieron a los filósofos rusos, a los demócratas revolucionarios, formular la verdadera comprensión científica de la práctica, descubrir todos los aspectos del papel que desempeña en el conocimiento y su significación para la teoría de la verdad. Esto último fue realizado *por el marxismo.*

C. Marx y F. Engels enfocaron de forma básicamente nueva el análisis del papel y significado de la práctica en el proceso del desarrollo del conocimiento científico del mundo como fuente y fuerza motriz del conoci-

[24] Ibíd., pág. 27.

miento, como su principal objetivo y criterio decisivo de la verdad de todas las teorías y conceptos científicos. Basándose en los principios del materialismo histórico formularon una nueva comprensión de la práctica como actividad histórico-social de los hombres, lo cual constituye un replanteamiento de todos los problemas de la verdad, define una nueva comprensión de las vías y las regularidades del desarrollo de la propia verdad. Mostraron la endeblez de la fórmula de contemplación pasiva, propia del viejo materialismo, para el conocimiento, y criticaron la comprensión de la actividad de la razón en la filosofía idealista, que admite —como hace, por ejemplo, Hegel— un solo tipo de actividad: el trabajo espiritual abstracto. Marx y Engels partieron de la nueva comprensión de la práctica y la actividad dinámica del hombre en el conocimiento y definieron la esencia de todo el proceso cognoscitivo como reflejo activo y creador de la realidad, lo que determina directamente también la respectiva comprensión de la verdad como resultado de la actividad viva del hombre en el conocimiento. Brindaron una comprensión nueva —en comparación con la filosofía clásica alemana— de la unidad de la teoría del conocimiento y la dialéctica, basada en la unidad de todo el proceso cognoscitivo como reflejo creador del mundo, de su profunda dialéctica objetiva interna.

Después de crear los más importantes principios de la nueva filosofía ya en la década de los años 40 del pasado siglo, Marx y Engels continuaron desarrollando sucesivamente, ahondando y perfeccionando, su concepción filosófica del mundo, puliéndola como verdadera doctrina de la lucha contra todos y cada uno de los ideólogos de la burguesía y los pseudosocialistas de toda calaña. Durante muchos decenios desarrollaron profundamente su doctrina filosófica, dedicando atención a unos u otros problemas concretos del materialismo dialéctico e histórico en los diferentes períodos de la lucha. En este sentido desarrollaron también diferentes problemas de la teoría del conocimiento y la verdad, que siempre contemplaron en base y en relación orgánica con los problemas filosóficos generales del marxismo. Esto permitió a Marx y Engels acometer el problema de la ver-

dad desde diversos ángulos, analizar sus diversos aspectos partiendo de la creciente práctica de la lucha de clases, ante todo su objetividad, su carácter absoluto y relativo, y enriquecer la teoría de la verdad con nuevos resultados de la práctica social y con nuevos datos y conclusiones del conocimiento científico del mundo. Esto expresa la creatividad del marxismo en general, de todas sus ideas, conceptos, concepciones y teorías.

En el materialismo dialéctico, la teoría de la verdad es una teoría científica *en desarrollo,* un sistema de ideas y conceptos que se desarrolla, recibiendo nuevo contenido; teoría que se enriquece sin cesar con nuevas tesis y conceptos que expresan con creciente plenitud y profundidad los principios básicos y determinantes de la gnoseología del materialismo dialéctico.

Como se sabe, estos principios se conservan; lo que se refuta no es el principio, sino la afirmación de que cada principio dado es una definición absoluta y definitiva. Pero la conservación y el significado determinante de los principios de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico no significa la absolutización de su contenido, de sus "definiciones", de su sentido concreto y formas de manifestación. Por el contrario, estos principios, *conservándose* como tales, como principios determinantes de partida, se *desarrollan* sin cesar, toman nuevo contenido, adquieren un nuevo sentido concreto y significado, se enriquecen formando nuevos conceptos y tesis, en el proceso continuo de avance del propio conocimiento en cada nueva época histórica. El desarrollo de la teoría de la verdad del materialismo dialéctico significa, precisamente en este sentido, desarrollo de sus principios e ideas determinantes y, con ello, de todo su contenido concreto y su estructura lógica, el desarrollo de todos sus componentes y formas de expresión hasta llegar a la concretización y la creación de nuevos conceptos y nuevos términos.

Debemos subrayar que el desarrollo de esta teoría no representa en absoluto un proceso en desarrollo inmanente, una mera filiación de ideas y conceptos, ni el ritmo inmanente hegeliano de conceptos. Tampoco debe concebirse el desarrollo de las doctrinas gnoseológicas,

entre ellas y en particular la de la verdad, como un reflejo especular y automático de los nuevos fenómenos sociales, como una versión mecánica al idioma de las categorías gnoseológicas de los factores socioeconómicos. Como se sabe, los ideólogos burgueses procuran presentar la doctrina marxista precisamente en ese plano, vulgarizando y deformando así su esencia.

El verdadero proceso de desarrollo de la teoría de la verdad del materialismo dialéctico transcurre en dependencia de todo un conjunto de causas y condiciones socioeconómicas, políticas, ideoculturales y científicas. En las condiciones de la sociedad moderna, de la histórica lucha entre el socialismo y el capitalismo, entre la ideología comunista y la burguesa, el desarrollo de toda la filosofía del materialismo dialéctico e histórico se despliega en lucha irreconciliable contra la filosofía y la sociología burguesas. Esto es lo que determina también el carácter general del desarrollo de la teoría de la verdad en la filosofía del marxismo-leninismo.

La tesis, ya citada, de que la teoría de la verdad del materialismo dialéctico se desarrolla dinámica e ininterrumpidamente, se refiere, por supuesto, no sólo al desarrollo de la teoría de la verdad, como fuera creada por Marx y Engels, sino también al de las ideas leninistas en la teoría de la verdad. Es una ley para todo el proceso del conocimiento científico del mundo, que tiene un carácter profundamente creador, condicionado por el desarrollo incesante, complejo y contradictorio del propio mundo material en su infinita diversidad.

Este desarrollo no es una línea que se eleva suave y rítmicamente. La teoría leninista de la verdad es un salto gigantesco, un veloz despegue en la teoría marxista del conocimiento. Es el gran nudo gordiano en el proceso del conocimiento científico, que concentra en sí todo lo más elevado de los avances del pensamiento filosófico y científico de la época anterior y que, al mismo tiempo, determina el sucesivo desarrollo de las ideas gnoseológicas en base a principios que, conservando todo su significado determinante, siguen profundizándose y enriqueciéndose.

* * *

La teoría leninista de la verdad se encuentra orgánicamente vinculada a todo el conocimiento científico del mundo. Toda verdad es una *verdad del conocimiento*. La verdad surge, la crea el hombre en el proceso del conocimiento real del mundo; es el producto de dicho proceso y, al mismo tiempo, ella misma es un proceso. Este importante aspecto prueba la honda fundamentación científica de la teoría de la verdad del materialismo dialéctico.

La doctrina de la verdad en la filosofía del marxismo-leninismo es el fruto de la generalización teórica del desarrollo de toda la época moderna, de sus regularidades expresadas en el conocimiento científico, en resultados determinantes del desarrollo de las ciencias sociales, naturales y matemáticas. Filosofía es época expresada en conceptos. Interpretamos esta tesis no concibiéndola como expresión directa, en conceptos de la filosofía de la realidad social, sino como consecuencia de un reflejo indirecto y complejo. Esto es justo con más razón con respecto a la gnoseología, como ciencia filosófica especial que estudia el conocimiento y, en particular, con respecto a la teoría de la verdad. Si decimos que la teoría leninista es producto y resultado del desarrollo de toda una época histórica, esto significa que es el resultado de la sintetización científica de las leyes del conocimiento del mundo, "el producto, la suma y conclusión" del propio proceso de desarrollo de los conocimientos. La búsqueda de la verdad no es ir a la caza del resplandeciente pájaro de fuego que vive fuera del tiempo y el espacio, en un mundo fabuloso e irreal. De la misma forma, el conocimiento de la verdad no consiste —como se dice en oposición a las interpretaciones simplificadas— en buscarla directamente en los propios objetos físicos, en el propio núcleo atómico o dentro del "testigo de sondeo" de las partículas elementales. La verdad no descansa en el fondo del mar ni gira en torno al núcleo de las radiogalaxias.

La verdad es una *categoría gnoseológica* y su contenido constituye el contenido de todo el mundo material

en desarrollo, no en su existencia material directa, sino en su reflejo en el proceso cognoscitivo, en los resultados del conocimiento científico con toda su complejidad y contradicciones, emergiendo en toda la variedad de las materias científicas. La verdad no se inserta *desde fuera* en el proceso del conocimiento ni surge dentro del sujeto cognoscente *in sich und für sich,* sino, como ya hemos dicho, surge y se crea en el propio proceso cognoscitivo, es su resultado y su más alta expresión.

V. I. Lenin expone y desarrolla esta idea, principalmente con relación a la teoría del conocimiento en su conjunto. Señala que en lógica, la historia del pensamiento debe coincidir a grandes rasgos con las leyes del pensamiento, o coloca esta tesis íntegramente en la *teoría* del conocimiento, considerándola expresión concentrada de toda la *historia* del conocimiento. Al indicar de forma especial las áreas del saber de las que debe formarse la teoría del conocimiento, V. I. Lenin señala en *Cuadernos filosóficos* la historia de la filosofía, la historia de ciertas ciencias, la historia del desarrollo intelectual del niño, la historia del desarrollo mental de los animales, la historia del idioma, la psicología, la filosofía de los órganos sensoriales y resume: en una palabra, la historia del conocimiento en general, *toda la esfera del conocimiento.* Un tal planteamiento del problema, cuyas raíces calan hondamente en las doctrinas gnoseológicas más progresistas del pensamiento filosófico mundial, imprime un profundo carácter científico a la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico desde sus posiciones de partida.

Es lógico que esto tenga importancia determinante también para la teoría de la verdad del materialismo dialéctico y no sólo por su natural subordinación a la teoría del conocimiento en su conjunto, sino también por la misma naturaleza de la verdad, primero, como categoría gnoseológica y, segundo, como resultado generalizador, como expresión concentrada del propio proceso del conocimiento. Debemos subrayar aquí que la verdad como proceso no es un proceso de conocimiento en general, no es homóloga de todo el conocimiento (este importante aspecto se examina especialmente más ade-

lante al definir la verdad); la verdad es el resultado *científico* de todo el proceso del conocimiento, su producto sintetizador, expresado en conceptos y categorías que desentrañan la esencia objetiva de los fenómenos y las leyes objetivas de la realidad en evolución. Hay cierta razón para decir que la verdad es la expresión de la *esencia* del proceso del conocimiento, cuyo *contenido* abarca todos sus aspectos y componentes, incluso los que no pertenecen a la esencia como contenido principal y determinante.

Lo fundamental en este planteamiento del problema consiste en que la investigación de la verdad, su análisis como categoría gnoseológica, debe basarse íntegramente en el estudio del contenido de "toda la esfera del conocimiento", para destacar así la esencia del proceso del conocimiento y expresar esta esencia en definiciones gnoseológicas de la propia verdad.

En la comprensión de la esencia y las leyes del proceso cognoscitivo señalaremos a continuación los aspectos que tienen importancia determinante para comprender la verdad como categoría gnoseológica.

El proceso del conocimiento no representa el desarrollo lógico de las propias categorías cognoscitivas; esto no es el hegeliano ritmo inmanente de conceptos, sino un proceso de desarrollo de la actividad consciente del hombre en forma de ciencia, como forma de conciencia social. Por consiguiente, el proceso del conocimiento tiene carácter social. Y esto significa que su avance viene condicionado por todo el conjunto de las relaciones sociales y, como factor determinante, por la práctica histórico-social de los hombres. Por ello, en la teoría leninista de la verdad hallan su síntetización todos los resultados superiores del proceso del conocimiento científico del mundo, conocimiento que se desarrolla sobre la base de la práctica social de los hombres. De esa forma, la práctica actúa en calidad de base decisoria en el conocimiento de la verdad como proceso, como objetivo decisivo del conocimiento de la verdad y como criterio de la veracidad de las teorías científicas. Pero esta significación resolutaria de la práctica para toda la teoría de la verdad se pone de manifiesto no directamente,

sino a través de todo el proceso del conocimiento en su especificidad y autonomía relativa, a través de sus leyes del desarrollo, en el proceso del despliegue de todo su contenido.

Por supuesto que en una serie de casos, la práctica y, en particular, la de la lucha de clases, puede también operar directamente como criterio de la veracidad de las ideas y doctrinas políticas; pero la teoría filosófica de la verdad generaliza y revela la función de la práctica como criterio mediante el proceso cognoscitivo y sus formas concretas, entre ellas, su manifestación en calidad de criterio de la veracidad de las ideas políticas, de las directrices programáticas y tácticas de los diferentes partidos políticos.

La unidad entre la práctica social y el proceso cognoscitivo es el fundamento primario y definitivo de toda la teoría de la verdad del materialismo dialéctico.

Prosigamos. La teoría marxista-leninista del conocimiento contempla el proceso cognoscitivo en todo su aspecto contradictorio dialéctico, cuyas regularidades son el reflejo, en los rasgos más importantes y decisorios, de las leyes del desarrollo del propio mundo material. V. I. Lenin señalaba de forma especial que si el pensamiento en su desarrollo es el reflejo de las leyes de la realidad que tienen carácter dialéctico, entonces también debe someterse a las leyes dialécticas.

Para analizar las regularidades dialécticas del conocimiento es preciso tomar —como resumen, como su lógica y como expresión concentrada— todo el proceso histórico del conocimiento en su conjunto. Pero precisamente la *lógica* del proceso, no su *historia.* Esta distinción y la correspondiente diferenciación entre lo lógico y lo histórico se hace siempre en función de su unidad. Sin embargo, considerando que precisamente el conocimiento verdadero constituye la esencia de todo el proceso cognoscitivo, su resumen y resultado concluyente, de aquí se desprende que la *lógica del proceso histórico del conocimiento se manifiesta precisamente en calidad de formas y categorías del verdadero conocimiento o de la auténtica verdad.* Nos parece que esta tesis es sumamente importante y, en base al principio de la unidad de

lo lógico y lo histórico en el conocimiento, permite revelar la dialéctica (la de la lógica dialéctica del conocimiento) del desarrollo del proceso del conocimiento como conocimiento de la verdad.

Al mismo tiempo, esto tiene otro aspecto importante: el proceso del conocimiento verdadero aparece como proceso dialéctico y, por ello, la comprensión científica de la verdad significa la revelación de su dialéctica como proceso, del carácter dialéctico de todas las categorías y conceptos que expresan el proceso del conocimiento de la verdad y caracterizan a la propia verdad como proceso.

En este plano se presenta una difícil tarea. Si lo lógico del conocimiento, como verdadero, es la expresión concentrada de lo histórico, para su revelación y análisis se necesita tomar todo el proceso histórico del conocimiento del mundo. Dicho análisis debe abarcar todas las formas y categorías: de hecho, todo el contenido principal de este gigantesco proceso mundial del conocimiento. Sin embargo, la cuestión no está en que la solución del problema dado sea prácticamente irreal, sino en el esquematismo de esta comprensión. El análisis de todo el proceso del conocimiento es una tarea de la teoría del conocimiento en su conjunto, en tanto que la teoría de la verdad analiza los resultados científicos del conocimiento que aparecen en formas lógicas objetivo-conceptuales que, debido a esa substancialidad, tienen un carácter verdadero. Todo el proceso del conocimiento, como objeto de la teoría del conocimiento en su conjunto, incluye en sí toda su complejidad y carácter contradictorio, la variedad de sus caminos y revueltas; no sólo aspectos hipotéticos, sino también falsos, diferentes formas de error que surgen inevitablemente en el curso general del conocimiento, lo que tiene relación sólo indirecta con su contenido verdadero y sus formas, e incluso puede carecer en absoluto de cualquier vínculo con la verdad.

Cuando Hegel decía que "la verdad no es una moneda acuñada que puede entregarse ya hecha para guardarla en el bolsillo", indicaba que en el proceso del complejo camino de su conocimiento ocurre con frecuen-

cia el entrelazamiento y hasta la fusión de lo verídico y lo falso. Pero advirtió con sutileza y acierto que esto no quiere decir que lo falso sea un aspecto o parte integrante de lo verdadero. Incluso "en el dicho "en cada mentira hay parte de verdad", aunque las dos están aparentemente juntas, se comportan como el agua y el aceite, no se mezclan" [25]. Todo esto no tiene nada de común con las afirmaciones relativistas acerca de la "fusión" de lo verdadero y lo falso, de la ausencia de fronteras y diferencias precisas entre ellos. En otro tiempo, como se sabe, las figuras de la sociedad pragmatista italiana denominada pomposamente "Leonardo" llegaron a afirmar que la mentira y la verdad eran idénticas, lo que de hecho es una renuncia al problema de la verdad.

En este plano, la comprensión de la lógica del proceso histórico en la teoría de la verdad deviene, si no más estrecha, sí más estricta que la teoría del conocimiento en su conjunto. Aquí no deben analizarse las formas lógicas en general, como tales —aunque sea en su intervinculación y su dependencia de la realidad material en desarrollo y la práctica social, como se exige en la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico—, sino las categorías lógicas y su contenido objetivamente verdadero, y, si se quiere, *sub specie veritatis*, desde el punto de vista de la verdad, como formas y categorías que expresan diferentes aspectos de la verdad como proceso en constante desarrollo.

Aquí es sumamente importante la siguiente tesis de V. I. Lenin respecto a la apreciación del carácter veraz de las formas cognoscitivas precisamente como *categorías lógicas*. V. I. Lenin, que subrayaba reiteradamente la justedad de la comprensión hegeliana de las formas lógicas como formas del contenido vivo y real de la propia realidad, señalaba especialmente que "*no* es la psicología *ni* la fenomenología del espíritu, *sino* la lógica, el problema de la verdad" [26]. Al explicar esta tesis tan importante que presenta un nuevo aspecto en la comprensión de la verdad, Lenin dice que para la lógica —en este alto significado suyo no basta la "descripción

[25] Hegel. *Obras*, t. IV, pág. 20.
[26] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos*, *O. C.*, t 29, pág. 156.

de las *formas* del pensamiento", lo mismo que no basta tampoco "*la descripción histórico-natural de los fenómenos* del pensamiento". Para la lógica es necesaria "*la conformidad con la verdad*" [27]. Por ello, el proceso cognoscitivo, como contenido real de la teoría de la verdad, aparece en formas y categorías lógicas que expresan el resultado científico, es decir, objetivamente verdadero, de este proceso, en consonancia con cada una de sus etapas históricas.

En la teoría de la verdad no hay necesidad de examinar toda la historia del conocimiento del mundo por el hombre. Es preciso revelar su lógica y expresarlo en las correspondientes categorías lógicas. Pero esto no significa que haya que ir paso a paso, comenzando por la ciencia antigua, localizando las categorías lógicas en que —con diferente gradación— se expresa el contenido objetivamente verdadero del conocimiento. C. Marx ya indicaba que el estudio de las formas superiores del desarrollo es un método teórico correcto y que constituye la clave para el estudio de sus estadios anteriores.

Este principio metodológico tiene carácter universal, lo que permite transmitir su significado también al análisis del proceso cognoscitivo en general. Los estadios superiores contienen el resultado concentrado del conocimiento precedente y, desde el punto de vista de la verdad, su análisis constituye el análisis de los resultados sintetizados y el resumen de todo el conocimiento anterior. Todos los postulados realmente veraces creados en el conocimiento precedente conservan su importancia en el desarrollo sucesivo, forman parte del acervo del conocimiento científico del mundo. Por ello, el análisis de las formas y estadios superiores del conocimiento no sólo permite comprender la esencia de las formas anteriores por ser clave para tal comprensión, sino que es, además, básicamente suficiente para establecer las leyes del conocimiento verdadero en general y para la revelación de la lógica del propio conocimiento de la verdad.

En este sentido recordemos un interesante pensamiento de Hegel, expuesto en la *Fenomenología del es-*

[27] Ibíd.

píritu. Consiste en que en un alto escalón del conocimiento, el hombre no precisa del estudio detallado y especial de los anteriores informaciones y resultados del conocimiento. "Cada individuo debe también recorrer por su contenido los escalones de la instrucción del espíritu universal, pero ahora como formas ya dejadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trabajado y nivelado; por consiguiente, con relación a los conocimientos vemos que aquello que en tiempos anteriores ocupaba el espíritu adulto de los hombres, se reduce ahora a conocimientos, ejercicios y hasta juegos de muchachos y, en los éxitos pedagógicos vemos la historia de la instrucción de todo el mundo como en un breve y premioso ensayo" [28]. Esta regularidad es de importancia exclusiva para la elaboración del método científico, racional de estudio de los complejos procesos del propio conocimiento. Nosotros podríamos incluso llamarlo *ley gnoseogenética* descubierta por Hegel, por cierta analogía con la ley biogenética de Haeckel. Por ello, el conocimiento profundo y multifacético de las formas desarrolladas y las etapas superiores del movimiento, incluyendo los fenómenos del conocimiento, parecen ya incluir también el conocimiento —en forma lógica generalizada— de las fundamentales formas y estadios precedentes, como etapas del camino ya recorridas y trabajadas en el pasado. A esto se suma, por supuesto, otro aspecto de la citada regularidad. Al analizar el proceso del conocimiento en sus formas y manifestaciones superiores, establecemos que para su logro hay que pasar, de manera comprimida, los momentos esenciales de los estadios primarios y precedentes, pero precisamente en forma comprimida, concentrada y sumaria.

Todo esto determina la necesidad de que en la teoría de la verdad se dé la generalización de los resultados superiores del conocimiento científico del mundo, el análisis de la dialéctica del proceso del conocimiento y de su carácter contradictorio interno y profundo, en sus formas lógicas superiores, que brinda al mismo tiempo

---

[28] Hegel. *Obras,* t. IV, pág. 15.

la expresión concentrada de la lógica de todo el anterior desarrollo del conocimiento [29].

Con vistas a esta comprensión del proceso del conocimiento, cuyos resultados científicos forman el proceso de conocimiento de la verdad, nos detendremos en un punto más de carácter básico general. Tiene, por supuesto, gran valor la investigación de la dialéctica de los conceptos de las ciencias por separado, es decir, de las formas que expresan con más adecuación el contenido concreto verdadero del conocimiento. Pero al mismo tiempo, la realización de tales investigaciones no basta para el estudio de los problemas de la teoría del conocimiento en su conjunto, donde deben obtenerse resultados referentes *ex principo* a todo el proceso del conocimiento, a todas sus esferas. Por ello, en el estudio del problema de la verdad , es indispensable el análisis de las leyes dialécticas del desarrollo tanto de las ciencias sociales como de las naturales y las matemáticas. Este análisis permitirá llegar a *conclusiones gnoseológicas generales* que constituyen el contenido de la teoría de la verdad en su significado universal. En lo tocante a las "verdades matemáticas" o las "verdades económicas", deben considerarse formas concretas de la verdad como categoría gnoseológica con significado general y universal en todo el proceso del conocimiento, que al mismo tiempo, se presenta con multitud de formas de manifestación en las diferentes materias científicas.

A diferencia de las representaciones y las interpretaciones *a priori* y metafísico-abstractas de lo universal, la teoría leninista de la verdad lo considera la síntesis de las variadas formas de lo concreto, una variedad de definiciones concretas, su fusión y acoplamiento (en el

---

[29] Veamos aquí la siguiente tesis de Hegel que expresa el vínculo interno de los conceptos: conocimiento — verdad — lógica. "Por consiguiente, lo lógico recibe una valoración plena de su significado —dice en *La ciencia de la lógica*— sólo gracias a que se ha convertido en un resultado de la experiencia de las ciencias. Esta experiencia presenta al espíritu lo lógico como una verdad universal, no lo presenta como gestión *especial* situada al *mismo nivel* de otras materias y realidades, sino como esencia de todo este otro contenido" (Hegel. *Obras*, t. V, pág. 39).

sentido exacto del término latino *concresco*). Las características lógicas de la verdad en su comprensión general, como categoría gnoseológica universal no se dan *a priori*, sino que son la síntesis de toda la pluralidad concreta de las formas científicas y los resultados logrados en todo el proceso histórico del conocimiento científico. Esto, básicamente, se refiere lo mismo a los resultados del conocimiento de ambas esferas: la naturaleza y la sociedad (en todo el conjunto de sus procesos materiales y espirituales).

El conocimiento histórico de la verdad y el desarrollo de las representaciones acerca de la verdad misma se produjo principalmente en base al estudio de los fenómenos naturales y la generalización de los resultados de las ciencias naturales y matemáticas. Esto se refiere a los puntos de partida, *al comienzo del conocimiento de la verdad,* a todo el desarrollo sucesivo de las ciencias naturales, particularmente en sus períodos de viraje, hasta los procesos modernos, excepcionalmente complejos y contradictorios que se dan en el conocimiento del mundo en la *época de la revolución científico-técnica* del siglo XX. En este camino las ciencias naturales han elaborado un inmenso arsenal de formas y métodos teóricos que aseguran un conocimiento verdadero de las leyes de la naturaleza, la penetración del raciocinio humano en la esencia real del mundo circundante que, en las consiguientes etapas, condujo a la creación de diversas concepciones de la verdad como resultado de la generalización de estas formas y métodos teóricos. Para la moderna teoría científica de la verdad tienen importancia fundamental: 1) los resultados más generales de todo el desarrollo histórico de las ciencias naturales y matemáticas que obtuvieron la expresión adecuada en las concepciones de la verdad y el análisis de las vías y los métodos de su conocimiento; 2) las formas lógicas del conocimiento verdadero del micro y del macromundo, elaboradas y desarrolladas en la ciencia moderna y, con ello, las ideas racionales de las más modernas concepciones de la verdad, vinculadas al análisis del conocimiento científico, en particular (y especialmente) las profundas e interesantes ideas en la comprensión de la

verdad mantenidas por los científicos más notables de la actualidad: N. Bohr, A. Einstein, W. Heisenberg, S. Vavílov y otros que tienen un alto concepto de la importancia de los problemas gnoseológicos en el desarrollo del conocimiento moderno.

En la esfera de las ciencias sociales y humanitarias, el conocimiento de la verdad marchó en épocas pasadas por caminos más complejos y contradictorios que el de los fenómenos naturales. Por supuesto que por lo menos desde los tiempos de Aristóteles se han vertido en el pensamiento social toda una serie de ideas y tesis valiosas con significación objetiva verdadera, concreta, aunque necesariamente limitadas. Pero en su conjunto, hasta el surgimiento del marxismo, hasta mediados del pasado siglo no hubo en la historia del pensamiento filosófico y sociológico una comprensión veraz de la esencia y las leyes del proceso histórico-social, de la esencia verdadera del hombre. Eso no estaba al alcance ni siquiera de los pensadores más progresistas. Por supuesto, no podía argumentarse la falta de genio creador; se explicaba por la limitación socio-clasista de sus concepciones como ideólogos de las clases explotadoras, por el hecho de no estar interesados en desentrañar hasta el fondo la verdadera naturaleza de las relaciones sociales. Sin embargo, sería teóricamente incorrecto pasar por alto ciertos elementos de la verdad en la revelación de la naturaleza de los fenómenos sociales, existentes en doctrinas sociales anteriores al marxismo.

El estudio realmente verdadero de las leyes del desarrollo de la sociedad humana aparece con el surgimiento de la filosofía del materialismo dialéctico e histórico en calidad de cosmovisión de la clase obrera, históricamente muy interesada en el conocimiento de la verdadera esencia de los fenómenos sociales. Precisamente desde este momento se inicia la época del conocimiento objetivamente verdadero de la esencia y las leyes del desarrollo de la sociedad humana, y todo el problema *teórico* de la verdad adquiere un significado *práctico* de exclusiva importancia. El logro de la verdad en el conocimiento de la sociedad se convierte en la condición indispensable para su transformación revo-

lucionaria práctica. Esta tarea cobra *eo ipso* un significado nuevo, histórico-mundial. Por ello es totalmente lógica la idea formulada por V. I. Lenin acerca de que el conocimiento de la *lógica de la evolución de la existencia social* es la tarea más elevada de la humanidad [30]. Con ello todo el problema de la verdad se eleva al rango teórico-práctico, lo que no sólo no reduce su importancia teórica, sino que, por el contrario, la eleva al nivel de las exigencias del momento y las tareas de toda la actividad práctica y la lucha de las fuerzas progresistas y revolucionarias de la sociedad moderna. Las profundas ideas de C. Marx acerca de la necesidad del cambio revolucionario del mundo y, en relación con esto, de un nuevo papel de la filosofía, expuestas en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach* conservan en nuestra época toda su importancia de principios.

Al mismo tiempo, el papel determinante de la práctica como actividad histórico-social de los hombres, tomada en toda su diversidad de aspectos y manifestaciones, se revela en un grado básicamente igual en el desarrollo tanto de las ciencias naturales, como de las matemáticas y las sociales. Y, al fin de cuentas, de todas las nuevas formas del conocimiento científico en desarrollo. Por ello es completamente natural que la conocida tesis leninista: "El punto de vista de la vida, de la práctica debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento" [31], adquiera importancia determinante en el análisis de todos los problemas —generales y especiales— de la teoría de la verdad. La práctica histórico-social plantea ante el conocimiento científico tareas siempre nuevas, a las cuales éste puede responder sólo y exclusivamente como conocimiento objetivamente verdadero, lo que conduce necesariamente al planteamiento de nuevos problemas de la propia verdad como categoría gnoseológica; profundiza, amplía y enriquece su contenido, lo que exige que se exprese en los correspondientes aspectos y formas lógicos nuevos. La

[30] Véase V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 345.
[31] Ibíd., pág. 145.

práctica, fuerza motriz y base del conocimiento científico, su principal objetivo y criterio decisivo de la verdad, al desplegarse ininterrumpidamente en todo el proceso histórico, determina también de forma directa —y más aún indirecta— el desarrollo de la propia verdad, de la verdad como proceso, categoría profundamente dinámica que excluye todo dogmatismo, estancamiento y anquilosamiento del pensamiento y el conocimiento.

Toda la práctica histórica de la humanidad y, ante todo, la práctica de la época moderna, todo su profundo, variado y contradictorio contenido, toda la rica experiencia de lucha de las masas por el cambio revolucionario del mundo debe ser *generalizado teóricamente* en la doctrina leninista de la verdad, basada en el análisis y la síntesis de los resultados superiores del conocimiento del mundo circundante. La teoría de la verdad es una parte orgánica importantísima de la teoría del conocimiento; su esfera es la de la actividad cognoscitiva del hombre, el área de las definiciones teóricas y las categorías y formas gnoseológicas, el terreno del pensamiento lógico, científico-abstracto, no tomado *in sich und für sich,* sino en dependencia genética de la base socio-histórica y material. La formación y el desarrollo de la teoría científica de la verdad es el resultado de la actividad viva del hombre en la esfera del conocimiento, del hombre que se manifiesta al mismo tiempo como *homo faber, homo sapiens y homo creator.* El hombre es el creador del conocimiento verdadero, del cuadro científico, en desarrollo constante, del mundo, cuya cristalización lógica aparece en calidad de formas cognoscitivas objetivo-verdaderas que, en su síntesis, constituyen la propia *verdad.*

Capítulo II

DEFINICION Y ESENCIA DE LA VERDAD

La propia investigación de la verdad debe ser veraz; la investigación verídica es un cuadro desenvuelto.

Marx

Los principios y premisas de la teoría leninista de la verdad que hemos examinado son la base de su consiguiente *comprensión* como categoría gnoseológica, lo que a su vez, determina su esencia como *concepto* que requiere una *definición* bastante rigurosa con la necesaria terminología lógica.

La historia del pensamiento filosófico evidencia, como señalábamos, que el término "verdad" —ἀλήθεια— surgió y quedó fijado en los documentos escritos de la filosofía de la antigua Grecia. Recalcamos que se trata precisamente del *término* que expresa la primera forma en la historia del concepto de la verdad, y no de palabras que signifiquen representaciones determinadas acerca de la verdad, recogidas en antologías de la literatura oriental, principalmente de la hindú. La estructura del término es la siguiente: ἀ es una partícula negativa; λήθω significa estar oculto, desconocido o, lo que equivale a reserva, ocultación y hermeticidad. Por consiguiente, aquí la verdad es no-ocultación, no-hermeticidad, precisamente

lo que se revela ante la visión mental del hombre, por cuanto el propio concepto aparece en calidad de resultado del empeño humano hacia el conocimiento del mundo hasta entonces ignorado. A esto puede agregarse que debido a la interpretación del término φιλοσοφία como afición por la sabiduría, el término σοφός se considera sinónimo de claridad, comprensión y confirmación. Por ello, φιλοσοφία tiene también el significado de amor a la *verdad.*

Podemos aceptar con cierta razón la hipótesis de que el término sánscrito *var* subyace bajo el latino *verus,* el alemán *war,* el de kimry *gwyr* e incluso el irlandés *fir, firinne. Var* significa aquello que está completamente en sí, que debe estimarse, respetarse, preferir y elegir. Es evidente que aquí se ensalza la propia noción de la verdad, más exactamente, de lo *verdadero;* pero el sentido semántico-concreto de los términos *veritas* y *Wahrheit* (como principales derivados) no es posible deducirlo directamente del radical *var.*

En ruso, el término *истина* tiene genéticamente un sentido ontológico claramente expresado: proviene del verbo *быть* con su derivado *есть*, estar en presencia; pero no en el plano de la fusión de lo ontológico y lo gnoseológico, sino en el de la comprensión de lo verdadero como relacionado con realmente existente, con lo que hay en la realidad. Es significativo que también en griego las diferentes formas de ἀλήθεια tienen un sentido análogo: τῇ ἀλήθειαν — en verdad, en realidad, de hecho; ἀληθεύω — ser cierto, corresponder a la realidad.

El sentido etimológico del término *verdad* aclara ciertamente su *significado primario,* que contiene una serie de ideas gnoseológicas concretas: en la verdad se revela lo que está oculto y se desconocía hasta el momento de lograr la verdad; la verdad en ese contexto adquiere un significado elevado y especial, las tesis verdaderas contienen algo que está presente en la propia realidad. Pero, primero, en el propio término *verdad,* en cualquier idioma, todo esto aparece en forma implícita y, segundo, el simple significado del término todavía no es una definición científica que exija desen-

trañar el contenido del concepto en sus rasgos esenciales.

De la misma forma la esencia del concepto verdad en su contenido gnoseológico concreto no puede revelarse adecuadamente en las obras de arte que ofrecen una imagen artística y una *representación de la verdad.* Al mismo tiempo, en las obras de arte más profundas se da la expresión de una serie de ideas valiosas e interesantes que caracterizan la representación e incluso, hasta cierto grado, el concepto de la verdad.

En muchas obras de arte se trata la idea de la revelación de la verdad con la fuerza del tiempo, partiendo desde la imagen antigua de la verdad oculta "en la profundidad del pozo". Tal es el grabado de G. Amman, artista francés del siglo XVI, titulado "El tiempo que extrae la verdad del oscuro precipicio"; la pintura de N. Poussin: "El tiempo salvando la verdad de los atentados del deseo y las querellas"; la famosa escultura de L. Bernini "La verdad revelada por el tiempo", donde aparece una mujer de la que van cayendo poco a poco las vestiduras que descubren su bello cuerpo, y otras obras similares. Es muy frecuente la representación simbólica de la verdad en forma de mujer que sostiene en su derecha un *espejo* y, en su izquierda, una *antorcha,* lo cual es altamente significativo.

En la exposición mundial de París, el año 1855, se presentó una escultura de Cavellier, famosa desde entonces —hoy se conserva en el Museo del Palacio de Luxemburgo—, simbolizando la verdad con sus diferentes atributos en forma de mujer. En la dercha tiene de nuevo un espejo, donde cada uno puede ver su propio reflejo verdadero; con la mano izquierda echada hacia atrás se despoja de la ropa mostrando su serena desnudez en toda su hermosura; sobre su alta frente brilla una estrella de oro que ilumina con sus rayos el mundo circundante. En esta obra extraordinaria, que ofrece un profundo contenido conceptual de la verdad, el artista expresó todo un conjunto de ideas.

Sin embargo, todo esto no es más que una representación, y no el concepto de la verdad en sus definiciones estrictas. Lo último presenta mayores dificultades;

en el camino que conduce a la formación del concepto científico de la verdad han surgido no pocos escollos, diferentes tipos de "ídolos", como diría F. Bacon. Entre estos últimos, los más esenciales son no tanto la complejidad y el carácter contradictorio del proceso cognoscitivo en que nace la verdad, cuanto las influencias negativas que sobre el pensamiento gnoseológico ejercen distintos tipos de definiciones acientíficas e incorrectas de la verdad, presentes en las doctrinas filosóficas idealistas y metafísicas. Aquí debemos señalar los siguientes aspectos.

La definición de la verdad *partiendo de criterios a priori y absolutos.* Esto ocurre en diferentes sistemas del idealismo absoluto en que el concepto de la verdad se identifica con lo Absoluto en el conocimiento, como su principio supremo y resultado final que abarca el conocimiento de todo el mundo, en toda su integridad y totalidad. Es natural que una tal concepción de la verdad vaya de la mano con su interpretación religiosa, con la exaltación de las verdades de la religión, estimándolas supremas, absolutas, universales y "divinas", situadas por encima de todas las verdades filosóficas, científicas y "humanas". De aquí el *dogmatismo* en la proclamación de tales verdades, comenzando por las sagradas escrituras antiguas y terminando por las actuales concepciones religioso-idealistas. Por supuesto, tales declaraciones no son su definición; de hecho, la suplantan sin descubrir la esencia del concepto de la verdad.

En cierta forma, la contrapartida de la proclamación *a priori* de las verdades absolutas la tenemos en las *definiciones y las nociones empíricas* de la verdad. No nos referimos ahora al análisis de las difiniciones de la verdad en las concepciones positivistas modernas, lo que constituye el objeto de apartados especiales de la segunda parte del presente libro. Tenemos en cuenta aquí la estrechez y la debilidad teórica de la identificación empírica de la verdad —que es una categoría gnoseológica con la propia realidad física, con la representación de la verdad como un reflejo elemental, pasivo y empírico-sensorial de "lo que es", sin ninguna penetración en la esencia de las cosas, lo cual puede lograrse en

el proceso de estructuración de las formas conceptuales del conocimiento, de las abstracciones científicas. A semejantes representaciones positivistas se liga el enfoque fenomenológico de la verdad, que también limita su conocimiento (y comprensión) al análisis de las propiedades y rasgos externos, las peculiaridades del fenómeno, y no su naturaleza interna. Su homólogo en el arte es el llamado *verismo* o veracidad externa, naturalista, en la escuela italiana de arte y literatura, en el naturalismo de Emilio Zola y sus seguidores, etc. La definición científica de la verdad queda aún muy lejos de tales nociones.

En publicaciones oficiales tales como diccionarios de literatura y de filosofía y en las enciclopedias se ofrecen interpretaciones diversas más próximas a la comprensión racional de la verdad. Aquí debemos señalar respecto a muchas publicaciones extranjeras el entrelazamiento de las ideas de una u otra forma de la concepción de la *correspondencia de la verdad* y la *correspondencia lógico-formal* de diferentes tesis. En el Diccionario del Lenguaje Filosófico (francés), por ejemplo, publicado por P. Foulquié, se toma como punto de partida el concepto de lo verdadero como "lo que es conforme a la realidad". A continuación se examina la fórmula clásica de acuerdo con la cual se entiende por verdad la *adaequatio rei et intellectus*.

Esta fórmula se valora en su doble aspecto: 1) el lógico, en el sentido de la conformidad del pensamiento con su objeto, y 2) el ontológico, en el sentido de las verdades del ser, que deben corresponder a su ideal [1–2]. El

[1–2] Véase *Dictionnaire de la langue française. Par P. Foulquié.* Paris, 1962. En el *Grand Dictionnaire universel* de P. Larousse la definición principal es la siguiente: "verdad es algo que está en conformidad con algunas nociones sobre las cosas o con la *realidad representada* (tomo 15, pág. 908). En la *Encyclopedia Britannica* la comprensión aristotélica de la correspondencia se interpreta como fe, convicción (*belief*) de que la proposición *p* es verdadera si aceptamos que existe un hecho que corresponda a dicha proposición (vol. 22, pág. 522). En todas las definiciones similares se observa un evidente divorcio con la comprensión materialista de la correspondencia, lo que priva a estas formulaciones de su valor objetivo científico.

principio racional materialista de la fórmula que parte de Aristóteles fue desapareciendo paulatinamente: la realidad, con la que debían adecuarse nuestros pensamientos, se consideraba en la lógica escolástica realidad de la razón divina y, en el posterior desarrollo de las tendencias formalistas en la lógica y la gnoseología, comenzaron a entender por realidad también las nociones acerca de ella y las formas lógicas en que se manifiesta y hasta las formulaciones meramente verbales, lo que tiene lugar, por ejemplo, en el análisis lingüístico moderno. Todo esto conduce inevitablemente a la desaparición del criterio real de la veracidad de las ideas y, en general, de las formas cognoscitivas, a la transmisión de todo el problema de la verdad a la esfera lógica autónoma, debido a lo cual el problema real de la verdad se diluye en los esquemas y construcciones lingüístico-formales.

Sin embargo, a pesar de todas las complejidades y dificultades, el pensamiento filosófico ha marchado sin vacilar hacia la elaboración del concepto de la verdad que exprese adecuadamente tanto su naturaleza como su esencia. La cima de la comprensión de la verdad en la filosofía premarxista se encuentra, como ya hemos señalado, en la teoría de Hegel. En ella, el concepto de la verdad adquiere un contenido incomparablemente más profundo e inédito que en todas las anteriores doctrinas. La llamada definición nominal de la verdad toma un sentido nuevo, hondamente dialéctico, y se convierte en la expresión del importante principio de la objetividad de la verdad en su comprensión racional. En base a la idea de la unidad de la dialéctica y la teoría del conocimiento, Hegel formula una comprensión de la verdad que en sus rasgos principales tiene un significado imperecedero. De aquí también una serie de definiciones de la verdad, dadas por Hegel, cada una de las cuales expresa o su comprensión general o uno u otro aspecto de su contenido dialéctico. Estas definiciones —la verdad como proceso, la verdad como verdad objetiva, la verdad concreta, y otras— ya las hemos citado anteriormente y todas ellas son muy importantes para la comprensión de la verdad en el materialismo dialéctico.

Empero, debemos señalar una vez más que la teoría de Hegel no brinda una definición verdaderamente científica de la verdad; más aún, tampoco presenta una definición generalizadora llamada a expresar su comprensión profunda y multilateral sobre la base de los principios correspondientes. Por ello, la suma de las definiciones hegelianas no puede darnos una definición científica sintetizada de la verdad, sin hablar ya del mecanicismo de tales intentos. Aquí hay dos puntos importantes: 1) la comprensión incorrecta, idealista, de la práctica como actividad espiritual pura y la imposibilidad de revelar desde tales posiciones el verdadero papel de la práctica en el conocimiento de la verdad, y 2) el sistema idealista de la filosofía hegeliana, terminado y cerrado también, conduce a la absolutización de la propia filosofía hegeliana, a su transformación en verdad absoluta, a la proclamación del conocimiento absoluto, donde se funden la teología y la filosofía, la religión y el raciocinio.

Sólo la comprensión científica de la verdad basada en los principios de la filosofía del materialismo dialéctico e histórico, recibiendo su más alta expresión en las *ideas leninistas,* lleva con necesidad lógica a su definición verdaderamente científica. Pero, esto, por supuesto, no es un acto automático y es poco probable que se puedan "programar" los principios de la filosofía marxista de forma que mediante dispositivos automáticos o fórmulas lógico-matemáticas pueda deducirse de ellos una definición exacta del concepto de la verdad.

Una tal definición es el resultado de la *actividad viva del sujeto cognoscente,* de la actividad de la razón en el conocimiento, pero no en el sentido del apriorismo kantiano que afirma "el juego libre de las fuerzas espirituales" [3] que conduce a la creación "libre", es decir, arbitraria, de los conceptos y formulaciones. La definición del concepto es la revelación de su contenido, la expresión de éste mediante sus rasgos esenciales, determinantes; a través de la definición el concepto adquiere

[3] E. Cassirer. *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs,* Hamburg, 1929, S. 19-20.

carácter conceptual y se manifiesta su significación objetiva verdadera. Todo esto excluye la arbitrariedad y el subjetivismo en la creación y definición del concepto. Sin embargo, esto no es un acto automático pasivo. El hombre, como sujeto cognoscente, elabora la definición científica del concepto durante un largo proceso cognoscitivo, basándose en determinados principios en la comprensión del fenómeno dado, guiándose por determinadas ideas, y revela y expresa de forma consciente y directa en el concepto los rasgos esenciales y determinantes de su contenido. Aquí aparece la actividad de generalización y abstracción del raciocinio humano que crea conceptos como formas lógicas que reflejan las propiedades y las relaciones de las cosas materiales. En la naturaleza no existen ningunas formas lógicas de por sí, y el hombre no las encuentra sencillamente ya listas igual que los Eidos de Husserl, sino que las *crea* precisamente como formas *lógicas*, formas de la razón, del pensamiento.

El momento lógicamente culminante en la definición del concepto es la *fijación del pensamiento en la palabra;* pero esta fijación no agota todo el proceso de la definición cosa que aseguran los idealistas semánticos. La definición del concepto debe coronar con los términos y las palabras adecuadas que fijan directamente el pensamiento acerca de los objetos correspondientes y sus propiedades. Aquí es muy importante la exigencia de la exactitud de términos en la definición del concepto. Sin embargo, debe tratarse siempre del significado semántico de los términos que expresan el sentido y significado de los conceptos dados. Este proceso es la manifestación de la actividad de la razón humana, del papel creador del sujeto en el conocimiento, pues no es el mítico Adán quien da nombre a las cosas, sino el hombre real y vivo, que en el proceso de conocimiento del mundo elabora los conceptos y les dota de expresión verbal terminológica.

Todo esto tiene importancia cardinal para la elaboración de un concepto verdaderamente científico de la verdad y su correspondiente definición en términos claros y exactos. *La comprensión auténtica de la verdad*

debe encontrar necesariamente su expresión *en el concepto científico de la verdad.*

Al llegar hasta la misma definición del concepto de la verdad en el materialismo dialéctico, haremos a este respecto algunas observaciones relativas al método de obtención de las definiciones científicas. Si partimos de la esencia del objeto que definimos como *unidad de la variedad,* este método debe ser al mismo tiempo *analítico* y *sintético.* La revelación analítica del contenido que aparece en una serie de universalidades concretas que caracterizan sus diferentes aspectos debe mostrarse lógicamente en forma sintética, generalizada, expresando la unidad de la precisión del contenido, la unidad de las definiciones concretas, y no su enumeración sucesiva. Esta lógica interna o *estructura lógica de la definición científica* es el resultado del desarrollo histórico del correspondiente concepto, en cuyo proceso se crean diferentes universalidades concretas que suelen tomarse como base de la definición general del concepto —lo que tuvo lugar también en el desarrollo del concepto de la verdad—, aunque obtienen su sentido y verdadero significado únicamente en la definición generalizada, sintética.

Este método definitorio deriva, a su vez, de la naturaleza del concepto y el carácter de su formación. En el curso del desarrollo histórico de los conceptos científicos, en el proceso del ascenso del pensamiento de lo abstracto a lo concreto se crean originariamente y por vía *analítica* determinadas definiciones abstractas que reflejan como conceptos aislados (o universalidades concretas) diferentes aspectos del objeto en su desarrollo; después se realiza la *síntesis* de estas definiciones abstractas en una sola, en un concepto cada vez más general y, al mismo tiempo, concreto. Esta riqueza del concepto concreto como categoría gnoseológica es el reflejo de la unidad de la variedad del objeto, y encuentra la necesaria expresión en la definición.

Todo lo expuesto permite entrar en la formulación del concepto general de la verdad, que nosotros contemplamos como *sistematización de las ideas leninistas* en la comprensión de la verdad en calidad de importantí-

sima categoría gnoseológica, en cuyo contenido hallan su expresión todos los principios básicos de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico.

La verdad es un proceso. un proceso de reflejo, en la conciencia del hombre, de la esencia inagotable del infinito mundo material y las leyes de su desarrollo, significando al mismo tiempo un proceso de creación del cuadro científico del mundo por el hombre, cuadro que aparece como resultado histórico-concreto del conocimiento en constante desarrollo sobre la base de la práctica histórico-social como su criterio objetivo superior.

Esta definición, un tanto abreviada, la ofrecimos en nuestro artículo *La doctrina de V. I. Lenin sobre la verdad y la ciencia moderna,* en la compilación conmemorativa del cincuentenario de la obra de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* [4].

En esta definición, primero, se expresa la unidad del método analítico y sintético de la definición de los conceptos científicos complejos. En ella se indican los necesarios componentes determinantes del concepto único sintético y general de la *verdad como proceso,* cuyos diferentes aspectos o facetas entran en interacción formando el movimiento único del conocimiento científico.

Segundo, de ella forma parte de la manera precisa la definición clásica de la verdad en su sentido racional y profundo, es decir, expresión del principio determinante de la objetividad de la verdad, significando no sólo la conformidad en general, sino también la expresión, en

---

[4] *Gran obra de materialismo militante,* Moscú, 1959, págs. 217-218. Llamamos la atención del lector hacia los siguientes trabajos de los filósofos soviéticos que analizan especialmente el concepto de la verdad: S. Tsereteli. *Contribución al estudio de la comprensión leninista de la naturaleza dialéctica de la verdad.* "Voprosy Filosófii", N° 4, 1960; I. Narski, T. Oizerman. *La verdad,* en la Enciclopedia Filosófica (t. II); D. Gorski, I. Narski, T. Oizerman. Capítulo de la verdad en el libro *Problemas actuales de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico,* t. II, Moscú, 1970. En la revista *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* a fines de la década del 60 y comienzos del 70, se publicó una serie de artículos examinando el problema de la verdad desde posiciones marxistas-leninistas, incluyendo también algunas cuestiones en discusión. Véase especialmente *Sonderheft,* 1968.

conceptos y categorías verdaderos, de la esencia objetiva de las cosas o de la objetividad en su auténtico significado. Pero, a diferencia de las ideas de Hegel, en el materialismo dialéctico se trata de la correspondencia que es reflejo de la esencia objetiva de los objetos del mundo material, la esencia de la propia realidad material, y no del espíritu absoluto como mundo, razón, etc.

Tercero, la definición dada expresa el carácter dialéctico del concepto "verdad", lo que es su naturaleza interna. Esta dialéctica emerge en la propia definición: a) en el concepto general de la verdad como proceso que abarca *eo ipso* todos los aspectos dialécticos; b) en la definición de la verdad como creación del cuadro científico del mundo, en constante desarrollo, sobre la base de la práctica social del hombre que, a su vez, también se desarrolla, y c) en la comprensión de la verdad como resultado histórico-concreto del conocimiento. Aquí, la verdad aparece como proceso histórico, pero no en forma de proceso amorfo en general, sino de proceso real para lograr los resultados concretos del conocimiento, en su conjunto y en la serie ininterrumpida de resultados parciales concretos y verdaderos.

Cuarto, la verdad como proceso no es el desarrollo del conocimiento en general, sino precisamente la creación del cuadro *científico* del mundo. A la verdad le corresponde el contenido objetivo, científico del proceso del conocimiento, su resultado histórico necesario en forma de conceptos, categorías, teorías científicos, etc. Todo lo que no expresa la esencia objetiva de las cosas, sus propiedades y relaciones objetivas no es verdadero, aunque se incluye en el proceso general del conocimiento. El concepto de la actividad cognoscitiva incluye también formas tales como la cognición, enseñanza, diagnóstico y pronóstico. Hay en cada una de ellas, no sólo elementos científicos y verdaderos, sino también otros que en cierto momento histórico pueden contradecir el significado científico.

La necesidad del conocimiento de la verdad conduce a la creación y el desarrollo del cuadro científico del mundo que expresa directamente y encarna el desarrollo de la propia verdad, que excluye todo lo equívoco, im-

preciso y sofístico como cuasiverdadero. Al mismo tiempo, en esta rigurosidad gnoseológica se encierra la enorme *fuerza de la verdad*, que se manifiesta directamente como fuerza de la ciencia en la práctica social y en toda la vida del hombre.

Quinto, en la definición dada se dice que la verdad, como proceso, es proceso de la *creación* del cuadro científico del mundo *por el hombre*. En esto se expresa profundamente el principio leninista de la actividad de la razón humana en el conocimiento. El cuadro científico del mundo no es el resultado de la contemplación pasiva de la realidad circundante, como aseguraban los antiguos sabios chinos. *Siutsai* puede permanecer mil años sentado mirando al cielo, pero la verdad no descenderá hasta él encarnada en un pájaro de fuego. La verdad se conoce en el proceso de la actividad creadora activa del hombre y su razón; este conocimiento suyo es la creación del cuadro científico del mundo como proceso histórico que es la verdad.

La creación y el desarrollo del cuadro científico del mundo —lo que constituye al mismo tiempo el propio proceso del conocimiento y el desarrollo histórico de la verdad y, con ello, la *creación de la verdad misma como proceso* (y no como una moneda ya acuñada) — es el resultado del reflejo del mundo material objetivo en la conciencia del hombre, y, por supuesto, no un proceso de construcción "libre", arbitraria, de esquemas lógicos, algoritmos matemáticos o sistemas lingüísticos. Aquí, el criterio fundamental es el contenido objetivo de las formas y categorías cognoscitivas como reflejo del contenido real del mundo material, sin lo que no hay ni verdad ni veracidad.

La comprensión de la verdad como proceso de reflejo y, al mismo tiempo, proceso de creación de un cuadro científico del mundo expresa una dialéctica real de los aspectos subjetivo y objetivo en el conocimiento. Algunos filósofos occidentales no pueden en forma alguna asimilar esta dialéctica. Afirman con terquedad metafísica que los filósofos soviéticos se niegan a optar entre la verdad como reflejo y la verdad como creación. Pero, ¿por qué opción? Todo lo contrario: se trata de la uni-

dad interna de ambos elementos en la comprensión de la verdad. Es el producto de la actividad del hombre-sujeto cognoscente, producto del *reflejo activo creador*, en la conciencia del sujeto, de la esencia y las regularidades del movimiento del mundo objetivo. El resultado de esta actividad —considerada proceso histórico en desarrollo— es la creación de una serie ininterrumpida de formas verdaderas del conocimiento, de categorías lógicas como productos de la actividad cognoscitiva del sujeto cargados del contenido objetivo de los objetos materiales.

Sin embargo, esta unidad del contenido y la forma de los conceptos y categorías verdaderos, en cuya diversidad se realiza la verdad, no es su identidad. La conocida tesis de la lógica hegeliana —el contenido es forma que se traduce en contenido, y la forma es contenido que se traduce en forma— no debe considerarse, en absoluto, identidad schellinguiana de tales categorías. Puede considerársela expresión de su unidad interna que no excluye sus mutuas diferencias y rasgos específicos como categorías únicas pero diversas. De lo contrario, llegaríamos a la disolución de las formas de pensamiento en categorías de la existencia, a la fusión de la existencia y el pensamiento integrándolos en el espíritu del idealismo schellinguiano.

Advertimos también que el proceso activo-creacional de la construcción del cuadro científico del mundo, la creación y el desarrollo de los conceptos y las categorías verdaderos no es la amputación automática de los aspectos falsos dejando un "resto" de verdad que, según algunos suponen, existe *a priori* y que tan sólo precisa depurarse de lo falso. El consejo de Rodin —para tallar una estatua basta con quitar del bloque de mármol todo lo sobrante— es inaplicable en nuestro caso. La verdad es el resultado de la *actividad creadora positiva del sujeto cognoscente,* del proceso creador activo de reflejo de la realidad objetiva. En este proceso, la "amputación de todo lo excedente" transcurre como algo adicional, secundario y subordinado, por cuanto lo esencial y determinante es el proceso constructivo, creador de la edificación del verdadero cuadro del mundo.

En este proceso creacional se revela el poder de la razón humana. En él se manifiesta toda la colosal fuerza del hombre como *homo sapiens*. Este proceso es la demostración y la encarnación real del "conocimiento humano vivo, fructífero, verdadero, poderoso, omnipotente, objetivo y absoluto" [5]. Esta idea de V. I. Lenin es una profunda generalización de todo el proceso histórico del verdadero conocimiento del mundo que determina los principios de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico y expresa la honda convicción científica en las ilimitadas posibilidades que tiene el hombre para desarrollar la propia verdad como proceso.

Por último, el fundamento determinante para la comprensión de la verdad, formulado en la parte final de la definición citada más arriba, es el reconocimiento del *papel decisivo de la práctica*. Esto se expresa también en la nueva comprensión de la práctica como actividad histórico-social y en la interpretación de su papel de base determinante de todo el proceso del conocimiento, y en su definición como criterio objetivo superior de la verdad. Una tal comprensión de la práctica se ofrece precisamente en la filosofía marxista, y sirve de base para comprender su papel en todo el problema de la verdad en el materialismo dialéctico. Por ello, también la definición de la verdad debe expresar esa concepción.

Todo esto evidencia que la definición general de la verdad que ofrecemos es un intento de expresar concentradamente las tesis leninistas fundamentales en la comprensión de la verdad, pero, por supuesto como toda definición científica, no puede incluir todas las facetas, aspectos y características que constituyen en su conjunto el rico contenido de la verdad como proceso [6]. Sin

---

[5] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 322.

[6] La definición de la verdad formulada por el académico T. Pávlov en el XV Congreso Internacional de Filosofía contiene interés y profundo sentido. Considera la verdad un proceso dialéctico que acerca cada día más el pensamiento humano a los objetos reales de la naturaleza y la sociedad a fin de esclarecerlas y, después, modificarlas en interés del hombre. Su otro pensamiento es comprender la verdad como la propia ciencia en su unidad y variedad dialéctica. *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Sofía, 1973, I, pp. 99, 103.

embargo, estos aspectos adicionales del concepto de la verdad pueden deducirse como consecuencias lógicas de las tesis que definen su esencia o basarse siempre en estas últimas. Aquí, el término "aspectos adicionales" es sumamente relativo por cuanto, como características generales de la verdad, pueden adquirir significado muy esencial. Pero tampoco en este caso hay necesidad de incluirlos en la definición general de la verdad con derechos de componentes realmente necesarios.

La investigación del problema de la verdad en el materialismo dialéctico debe abarcar las cuestiones más importantes que forman todo el contenido —se entiende que en el plano de la comprensión histórico-concreta de su integridad, expresada en la palabra "todo"— del concepto de la verdad como proceso.

El contenido del concepto "verdad" constituye, como ya se ha dicho, la unidad de la diversidad; sus diferentes aspectos y componentes no sólo están intervinculados, sino que operan como distintos aspectos y facetas de un todo: de la propia verdad como un proceso único, complejo y contradictorio. Esto determina una tesis, a nuestro juicio, muy importante desde el punto de vista de la comprensión de la naturaleza de la verdad, y desde el punto de vista del carácter y la secuencia en el examen de todas las cuestiones de la teoría de la verdad. Concretamente la tesis de *la verdad es una.* Y no sólo en su comprensión general como proceso único, sino también en cada una de sus manifestaciones histórico-concretas. Aquí es oportuno recordar la tesis de la lógica tradicional: puede haber todas las afirmaciones falsas que se quieran, pero verdadera, sólo una.

En este plano aparece desde el principio la contradicción entre la comprensión científica de la verdad y las diferentes nociones religiosas, presentadas artificialmente por conceptos de las "verdades religiosas". En efecto, el propio concepto de "verdad religiosa" es ya *contradictio in adjecto* —que excluye la contradicción entre el objeto y su definición—, más exactamente: el concepto que por su definición se excluye a sí mismo. En principio esto es evidente: el concepto son formas lógicas que reflejan la esencia de los objetos del

mundo material y sus relaciones reguladas por leyes y determinadas por esta esencia. En cambio, todas las formas de las nociones religiosas no sólo se presentan en imágenes fantásticas, y no en categorías lógicas, sino que —y esto es lo importante— tampoco tienen de por sí ningún objeto real en calidad de tal para los respectivos conceptos. Por eso carece de sentido el planteamiento de la cuestión del concepto de "verdades religiosas" y la veracidad de las imágenes y nociones religiosas.

También pierde todo sentido racional la leyenda de "los tres anillos" o las tres religiones, cada una de las cuales pretende ser la verdadera. Ni el cristianismo ni el judaísmo ni el islam pueden ser verdaderos (ni portar la verdad) debido a que la "verdad religiosa" como concepto racional es, en general, imposible. Por ello más lógicas resultaban ser las herejías del siglo XIII al crear su variante de leyenda de "los tres anillos" en forma de "sacrilegio de los tres pseudomaestros". Podríamos preguntar ¿por qué sólo tres? Por supuesto que para la edad media esto es evidente. Pero en principio, tales pseudomaestros religiosos pueden darse en cantidad infinita: la verdad, como verdad objetiva, no es más que una; todas las demás afirmaciones, incluso cualquier forma religiosa —las históricamente existentes y todas las "nuevas", imaginarias— son inevitablemente falsas. Por ello, es absurda la búsqueda de cualquier "anillo verdadero", ninguno es auténtico.

Nosotros contemplamos la tesis de la unicidad de la verdad no tanto en calidad de elemento crítico proyectado contra todo tipo de afirmaciones falsas, como en calidad de programático para el análisis de toda la diversidad del contenido de la verdad vista como proceso, en el que todos sus importantes aspectos son diferentes facetas del todo único.

En la filosofía del materialismo dialéctico los clásicos del marxismo-leninismo realizaron el análisis de los aspectos básicos del proceso del conocimiento verdadero del mundo especialmente desde las posiciones de la teoría del conocimiento. Expresaron estos aspectos con los conceptos de verdades *objetiva, absoluta, relativa* y

concreta. En sus trabajos, no sólo desarrollaron profundas ideas para la comprensión de la verdad en general, sino también toda una serie de características de cada verdad por separado: la absoluta, la objetiva y otras. En la comprensión de estas verdades indican una serie de rasgos determinantes, se muestra su honda interrelación y se ofrecen sus distintas definiciones, expresión de importantes aspectos de su contenido. En todo el análisis posterior del problema de la verdad partiremos íntegramente de dichas ideas y tesis, lo mismo que al formular las definiciones necesarias.

Los clásicos del marxismo-leninismo presentan los conceptos de verdades objetiva, absoluta, relativa y concreta con el fin de revelar más profundamente el contenido y la concretización de la doctrina general de la verdad en el materialismo dialéctico. Al analizar el contenido del concepto "verdad" muestran su carácter dialéctico, descubren la intervinculación de la verdad absoluta y la relativa en el proceso del conocimiento en constante desarrollo, señalan el papel y la importancia del concepto de la verdad concreta, tanto en el sentido teórico como en el práctico. En estos conceptos se concentran las ideas y los principios básicos de la doctrina de la verdad expuestos en el materialismo dialéctico. Por consiguiente, hoy día siguen siendo fundamento en el desarrollo de la teoría de la verdad, aunque estos conceptos fueran introducidos en esa teoría hace 50-100 años.

Este hecho evidencia la fuerza y la vitalidad extraordinarias de las ideas y tesis más importantes de la teoría de la verdad formuladas por C. Marx, F. Engels y V. I. Lenin en forma de una serie de definiciones, y rechaza las afirmaciones simplistas y vulgares aludiendo a que los fundadores del marxismo escribían sus obras "a la luz de una lámpara de petróleo", cuando aún no se conocían la cibernética ni la física nuclear y que por ello —según los críticos—, sus tesis han "envejecido", se refieren al siglo XIX. Esto, por supuesto, no significa que todas las definiciones hechas hace 50-100 años deben mantenerse en su forma inicial. Y la cuestión no está sólo en el desarrollo y en los cambios de su con-

tenido, su enriquecimiento con nuevos datos de la práctica social y la ciencia. Esto es evidente y del dominio público. Las definiciones y formulaciones más importantes, aun siendo producto de su tiempo, hoy, en las nuevas condiciones del proceso cognoscitivo en desarrollo, deben reflejar inevitablemente el nuevo contenido y las exigencias contemporáneas.

En las actuales condiciones, el proceso del conocimiento científico es complejo y multifacético. Sus peculiaridades más importantes son el más fructífero desarrollo del conocimiento en el camino de la profunda unidad de sus distintos aspectos, lo que halla su expresión en la creación de nuevas series de disciplinas científicas afines y combinadas. Baste recordar los brillantes éxitos de la biofísica y la bioquímica y también de la biogeoquímica para convencerse de ello. Pero no se trata de ilustraciones sino de la ley general del desarrollo del proceso del conocimiento en las actuales condiciones históricas, cuando se revela en toda su profundidad precisamente su unidad interna. El proceso del conocimiento del mundo es la creación del cuadro científico del mundo, es decir, la verdad como proceso en su expresión racional y científica. Esto significa que el desarrollo del conocimiento científico nos descubre la honda unidad de la verdad como proceso. Por ello, todos sus aspectos más importantes expresados en las definiciones de las verdades objetiva, absoluta, relativa y concreta aparecen no como verdades independientes, sino como componentes determinantes de un todo único: la verdad como proceso único y multifacético.

Estos componentes son, al mismo tiempo, características lógicas y se muestran en forma de conceptos que desentrañan en su conjunto el contenido del concepto general de la verdad como proceso. Por ello consideramos que, desde el punto de vista lógico, es conveniente, partiendo íntegramente de las ideas de los fundadores del marxismo-leninismo en sus definiciones de las distintas verdades independientes y conservando toda su importancia básica, que presentemos y, al mismo tiempo, examinemos sus *definiciones predicativas*. Con esto, las definiciones predicativas de algunas verdades

pueden ser sólo otra forma de expresión de los principios e ideas incluidos inicialmente en los conceptos de verdades objetiva, absoluta, relativa y concreta.

Para examinar más plenamente el concepto de la verdad es preciso señalar una serie de definiciones contiguas o derivadas del concepto general de la verdad que, en diferentes formas o sentidos, figuran en las correspondientes concepciones de la verdad y deben, por supuesto, ser valoradas en la teoría de la verdad del materialismo dialéctico. Entre ellos figuran los conceptos *veracidad, justedad y autenticidad del significado* y el concepto *verdades de la existencia.*

El concepto "veracidad" expresa la característica o la apreciación de las formas del conocimiento humano desde el punto do vista de su sentido y su significado objetivos. Expresa directamente la esencia del concepto de la *verdad objetiva* y se limita totalmente a este significado. El concepto de veracidad por sí sólo nada dice de lo absoluto, la relatividad, la universalidad o la concreción de la verdad. Valora los conceptos, los juicios, las teorías, etc., desde el punto de vista de la conformidad de su contenido con el contenido de la realidad objetiva que tratamos de conocer. En esta definición de sentido claramente unívoco el concepto de veracidad se contrapone al concepto de *falsedad,* que objetivamente refleja la *negación* de tal correspondencia.

A veces se usa la expresión "grado de veracidad", lo que evidencia la relación de este concepto con la relatividad de la verdad. Esto es cierto, pero tenemos aquí un nuevo concepto: el *grado* de veracidad, y no simplemente la *veracidad,* que expresa el principio de la objetividad de la verdad en su manifestación concreta en juicios, teorías, etc., diferentes.

El concepto "justedad". El proceso de conocimiento de la verdad es un proceso mental complejo, donde se entrelazan con diferentes vinculaciones e interrelaciones conceptos, juicios, conclusiones, hipótesis, demostraciones, axiomas, consecuencias y otras formas de pensamiento. Su veracidad directa no siempre puede ser establecida de forma clara; entretanto, todo el proceso en su conjunto exige necesariamente lógica o consecuencia en

Universidad de Oviedo

el pensamiento, sin lo cual el logro de la verdad es intuitivo inconsciente o casualidad caótica. Esta necesidad conduce al planteamiento de una cuestión de importancia excepcional, de *la justedad* del pensamiento, que con frecuencia se identifica con la cuestión de la veracidad del pensamiento e incluso de la verdad en general.

En las teorías de la verdad el problema de la justedad fue planteado profundamente en la lógica de Aristóteles, pero también se acercaron a su planteamiento en la filosofía hundú, particularmente en las concepciones lógicas de la escuela *nyaya*. Señalemos solamente que, para Aristóteles, el sinónimo de justedad es pensar de acuerdo con las leyes del silogismo que no sólo asegura la secuencia y la concordancia de los pensamientos, sino que constituye el criterio de la veracidad del pensamiento. En el *Nuevo Organon* de Bacon se introduce un nuevo rasgo de criterio de la justedad: la orientación inductiva y la correspondencia con las exigencias de la inducción. Es un momento básicamente importante: hasta entonces se consideraba que la justedad del pensamiento se aseguraba totalmente con la lógica deductiva. Nosotros subrayamos aquí especialmente este aspecto, ampliando de esta manera el significado y el contenido del concepto de la justedad. Por supuesto, en la teoría de Bacon, el principal criterio de la veracidad sigue siendo el experimento; en los métodos de investigación inductiva pone también de manifiesto su papel, pero nosotros destacamos aquí el elemento propiamente lógico: la justedad, como coordinación de los pensamientos, pasa a formar parte de la lógica inductiva y basarse en sus principios y en sus reglas.

En este plano el concepto "justedad" recibe en la *lógica dialéctica* un nuevo significado, lo que no elimina las reglas de la lógica deductiva e inductiva tradicional en el sentido hegeliano de este término. Desde el punto de vista de la comprensión de los principios y las leyes de la lógica dialéctica, que debe observar todo pensamiento *correcto*, justo, podemos hablar de la elaboración de un *Organon dialéctico del pensamiento* como sistema científico de ideas, principios, leyes y reglas de la lógica

dialéctica. Un tal sistema de reglas y leyes de la lógica dialéctica eleva el pensamiento humano a un escalón superior. Más aún, al ser un sistema en desarrollo, dinámico y abierto, asegura también posibilidades ilimitadas para su desarrollo sucesivo. Pero la idea que determina siempre el propio concepto de justedad del pensamiento queda aquí en vigor: la idea de la concordancia y la correspondencia mutua de todas las formas del pensamiento humano.

Considerado lo antedicho, se puede señalar que el concepto de justedad expresa la relación mutua entre las diferentes formas de pensamiento, su coordinación y su correspondencia, lo que cobra un sentido real cuando existe una base semántica en las propias formas del pensamiento. Este concepto tiene un carácter estrictamente lógico, pero las formas pensantes no aparecen como formas parciales *a priori,* sino de un contenido determinado y concreto, lo que permite precisamente establecer entre ellas un severo nexo lógico, que siempre tiene un *contenido unívoco* por base.

El concepto "autenticidad". En la comprensión de la autenticidad pueden señalarse dos tendencias: contemplarla considerando que el sujeto está convencido de la veracidad de unas u otras tesis y considerar esta categoría expresión de un cierto elemento objetivo de la veracidad del juicio. La primera tendencia reduce la autenticidad a una convicción subjetiva o, digamos, a la presencia de datos, de objetos sensoriales o de sus propiedades receptivo-sensoriales concretas. En este sentido Hegel habla de la autenticidad como autenticidad *sensorial,* la fuerza de cuya verdad consiste en que yo lo *veo,* lo *oigo,* etc., directamente. Sin negar aquí el momento de veracidad, Hegel, sin embargo, no da demasiada importancia a la autenticidad sensorial que dispone únicamente de una apariencia de riqueza cognoscitiva, cuando, en realidad, esta *fiabilidad* se presenta a sí misma por la *verdad* más abstracta y más pobre.

En general, podemos extrapolar esta apreciación a todas las formas de convicción subjetiva, sin limitarnos a la autenticidad sensorial. Lo abstracto y la pobreza de la verdad no dejan de ser atributos tanto en la convic-

ción intuitiva, en general, como en la convicción intelectual-intuitiva de la veracidad, en particular. Aquí no se puede despreciar ni privar de sentido al momento psicológico de la convicción en la justedad de unos u otros juicios. Pero en nuestra investigación tratamos siempre de la importancia gnoseológica y el sentido de los conceptos examinados. Por ello, cualquier forma de *convicción subjetiva* elevada al rango de *autenticidad* y, con ello, a la pretensión de una determinada veracidad, conduce a la negación del significado de esta última como veracidad objetiva.

Sin embargo, este hecho no justifica la negación general del significado del concepto "autenticidad". Si lo tomáramos en su aspecto estrictamente objetivo, es decir, como la expresión de un contenido objetivamente verídico de los conceptos, juicios, etc., esto nos haría identificar la autenticidad con la veracidad. Precisamente en este sentido se interpreta con frecuencia la autenticidad. Desde el punto de vista del contenido esa identificación está absolutamente justificada. Sin embargo, en el concepto de la autenticidad se da un factor distintivo: la veracidad de los juicios se revela aquí en calidad y forma de su *enunciación por el sujeto*. Es íntegramente objetiva; no es una convicción subjetiva ni resultado de tal convicción, pero es el sujeto el que declara la veracidad de los juicios mediante la autenticidad basándose en la verificación y la demostración con la práctica y la ciencia, lo que excluye cualquier momento de subjetividad como arbitrariedad. La veracidad del juicio "el socialismo ha demostrado su superioridad sobre el capitalismo", expresa la correspondencia interna de su contenido con la realidad, y se convierte en autenticidad expresada por el sujeto, comprendida y tomada en conciencia por él como autenticidad real.

La autenticidad interpretada de esta forma y conservando todo su significado de verdad objetiva tiene un determinado sentido en el proceso de la comprensión y el conocimiento del verdadero contenido de las formas del pensamiento humano.

El concepto "significado". A tenor con el estudio especial y detallado de las diferentes formas de enun-

ciación y expresión de las ideas y tesis científicas filosóficas en la literatura gnoseológica y lógica contemporánea, el análisis del propio concepto "significado" ha ocupado un destacado lugar como concepto y categoría, tanto en el análisis lógico como en el lingüístico. El sentido de dicho concepto se examina en diferentes aspectos, cada uno de los cuales merece cierta atención y, por supuesto, no debe rechazarse.

Se trata del sentido *gnoseológico,* el significado y contenido de las expresiones empleadas en los idiomas naturales y artificiales contemporáneos. En la semántica y en la sintaxis lógicas el significado de las expresiones se contempla como la correspondiente forma de relación entre el signo y el objeto, entre el signo y el pensamiento sobre el objeto dado o entre los propios signos. En el análisis lingüístico se determina por el empleo mismo del signo en el idioma, es decir, en el plano lingüístico formal. En el operacionalismo el significado de los términos se revela en el sistema de las operaciones de investigación de los objetos sometidos a estudio en la ciencia. En la filosofía y la lógica de Husserl el significado se define en otro plano: se muestra como una propiedad especial, ideal del pensamiento acerca del objeto, independiente de las formas subjetivas de su percepción y expresión; caracteriza la objetividad, estabilidad, universalidad del contenido de los conocimientos humanos. El análisis pragmático moderno, al combatir la comprensión de significado en forma de esencias ideales, introduce en el concepto "significado" el elemento ontológico y reduce el significado de la expresión dada al objeto que se designa con dicha expresión. Cada uno de estos aspectos del examen del significado tiene su sentido, pero sólo en un plano concreto, determinado y parcial. La insolvencia general de tales concepciones reside en la absolutización de estos aspectos, cuyo resultado es una u otra forma de la comprensión idealista del significado.

Consideramos el *significado del significado* en el extenso plano filósofo-gnoseológico. Está en unidad con las ideas generales de la teoría del reflejo y, por ello, con las ideas de la teoría de la verdad en el materialis-

mo dialéctico. Básicamente, el significado lo determina el contenido de aquellos objetos del mundo circundante *de que se trate,* es decir, con relación a los cuales (a sus cualidades y relaciones) se ha constituido y se aplica consiguientemente una expresión dada. Para la expresión es indiferente si esto se hace con los medios de los idiomas naturales o artificiales. En una tal comprensión, el significado aparece al mismo tiempo como determinada *información,* precisamente conceptual, acerca de los objetos y fenómenos de la realidad material y, considerando que esta información tiene una base objetiva, el significado adquiere por tanto el correspondiente sentido verdadero.

Con esa concepción del significado, éste adquiere sentido gnoseológico real precisamente porque lleva una carga objetivamente verdadera. Esto último determina, al mismo tiempo, el sentido pragmático (práctico) del significado: las expresiones que no implican ninguna información objetivamente verdadera no pueden tener, evidentemente, sentido gnoseológico ni sentido pragmático. Aquí corresponde subrayar una vez más que, en el caso dado se trata del análisis del significado precisamente en el plano filósofo-*gnoseológico,* mientras todos sus aspectos psicológicos, éticos y otros análogos se hallan fuera de dicho plano.

El concepto "verdades de la existencia". Los representantes de la filosofía religiosa, al apreciar los fenómenos de la realidad circundante, especialmente la conducta de los seres en la sociedad, ante todo su actitud hacia la religión y la iglesia, hablan enfáticamente de la "verdadera naturaleza de las cosas", de la "verdadera moral" y de la "verdadera fe". Con tal planteamiento, el concepto "verdadero" significa la correspondencia de las cosas y la conducta de los hombres a determinadas ideas, ideales, principios y normas que se toman previamente por verdaderos. En el plano filosófico general, la idea de la correspondencia parece cobrar un sentido inverso, contrario al expresado en la fórmula clásica *adaequatio rei et intellectus,* en su comprensión tradicional.

En la historia del pensamiento filosófico el concepto "verdades de la existencia" fue formulado en forma suficientemente precisa por Leibniz. En *Nuevos ensayos* introduce el concepto de *verdad metafísica,* que equivale precisamente a "verdad de la existencia". Pero anteriormente habla también de la verdad moral, definida por él de la misma forma. En el § 11 del capítulo quinto dedicado al análisis del problema de la verdad en general Leibniz afirma: "Existe también la verdad ética que consiste en hablar de las cosas conforme a la convicción de nuestras almas, y, por último, existe la verdad metafísica, que es la existencia real de las cosas de acuerdo con nuestras ideas acerca de ellas" [7]. Por su claridad y concreción podemos calificar estas fórmulas de clásicas.

En la comprensión de tales verdades, el punto de vista de Leibniz es el inicial para toda la filosofía clásica alemana. Sin embargo, también en este punto las ideas de Hegel son la cima, aunque sus posiciones de partida sean inaceptables. En pocas palabras, la lógica de sus razonamientos es como sigue: de la tesis más general de la identidad del pensamiento y la existencia se infiere inevitablemente la tesis acerca de la fusión del objeto con el concepto, lo cual se realiza en la idea que constituye la unidad de lo ideal y lo real, lo finito y lo infinito, la identidad y la diferencia, el sujeto y el objeto. De aquí surge la subordinación de la existencia a la idea; si la verdad de la existencia es la esencia, entonces la verdad de la esencia es el concepto. "El objeto, el mundo objetivo y subjetivo, no sólo *deben coincidir en general* con la idea, sino que son ellos mismos la coincidencia del concepto con la realidad" [8]. Con esto se determina ya directamente el concepto de la verdad de la existencia, que Hegel considera verdad profunda superior. Dice en la *Enciclopedia*: "La verdad, en cambio, según su más profundo sentido, consiste en que la objetividad es idéntica al concepto. Sobre este sentido de la verdad, el más profundo, es de lo

[7] G. V. Leibniz. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, págs. 349-350.
[8] Hegel. *Obras*, t. VI, pág. 216.

que se trata cuando se habla de un *verdadero* Estado o una *verdadera* obra de arte. Estos objetos son verdaderos cuando son lo que *deben* ser, es decir, cuando su realidad corresponde a su concepto" [9]. Y, por el contrario, la realidad se convierte en algo subjetivo, en *fenómeno* aleatorio si no corresponde al concepto.

Las posiciones de Hegel aquí son totalmente definidas. De la fundamentación filosófica general de la primacía de lo ideal sobre lo real pasa a la justificación de todo lo real si corresponde a determinados conceptos sobre el Estado, el arte, etc. A estos razonamientos están lógicamente ligadas las ideas de la filosofía social de Hegel acerca de lo real como racional y lo racional como real, de las cuales, ya se sabe, infería conclusiones sociopolíticas conservadoras. Esto último entra en contradicción con las ideas progresistas de su método dialéctico, que exige la sustitución de todo lo existente.

¿Qué elementos racionales debemos señalar aquí respecto al concepto "verdades de la existencia"? Ante todo, por supuesto, debe invertirse básicamente la tesis de partida acerca de la primacía de lo ideal sobre lo realmente existente como existente "conforme" a nuestras ideas o conceptos. Lo realmente existente existe siempre independientemente del concepto, que tengamos acerca de ello. Después, el concepto de la verdad es una categoría *gnoseológica,* no *ontológica.* Por ello nos parece que no hay razón alguna para introducir el concepto de "verdad metafísica" como "verdad de la existencia"; esto es de nuevo *contradictio in adjecto.* De aquí que la expresión "conocer la verdad de las cosas" no sea rigurosamente científica y correcta: se trata del conocimiento de la *esencia de las cosas,* lo que significa llegar a la verdad en el conocimiento como reflejo de esta esencia.

Al mismo tiempo, no puede excluirse el importantísimo aspecto de la *valoración* de los fenómenos del mundo circundante, particularmente de los acontecimientos de la vida sociopolítica, desde el punto de vista, por ejemplo, de determinados principios o ideas de diferentes teorías políticas y filosóficas. Pero aquí surge in-

[9] Hegel. *Obras,* t. I, pág. 332.

mediatamente la pregunta: ¿cuál será la vinculación de tal apreciación con la verdad o la veracidad de estas teorías? Aquí, en el planteamiento general de la cuestión no hay ningún criterio, por cuanto los acontecimientos y las acciones de los hombres pueden valorarse desde las posiciones políticas y filosóficas más diversas. Y, sin embargo, aquí también es posible un criterio real. Nosotros hablamos con pleno derecho de la veracidad del marxismo-leninismo como concepción filosófica, de una veracidad no *a priori,* sino establecida en la práctica sociopolítica de los hombres. Por ello, si se parte de las posiciones de la concepción científica del mundo, puede valorarse siempre, por ejemplo, la política de partidos determinados, la práctica de la lucha de clases, etc., pudiendo hablarse aquí de la "veracidad" de la política o de las acciones prácticas desde el punto de vista de su correspondencia a los principios de la concepción del mundo dada.

Sin embargo, esto no es "la verdad de la existencia" en el estricto sentido de la palabra. No existe ninguna verdad en abstracto y, menos aún, "verdad metafísica". En este planteamiento racional de la cuestión se trata, ante todo, de la veracidad de las ideas, puntos de vista, opiniones, de la veracidad de la cosmovisión en su conjunto y, partiendo de ello, es como debe hablarse del correspondiente carácter de la práctica humana guiada por las ideas, conceptos y principios dados. La veracidad sigue siendo íntegramente una categoría gnoseológica y no experimenta ninguna transformación en categoría ontológica "verdad de la existencia" tampoco en este caso.

La negación del sentido racional del concepto "verdad de la existencia" con respecto a los fenómenos de la realidad natural nos parece de todo punto indiscutible. El juicio "la verdad del eclipse de Luna" o "el verdadero recorrido del electrón" tampoco evidencia otra cosa que la veracidad de nuestros puntos de vista, teorías y ecuaciones, que corresponden a la naturaleza real, objetiva de estos fenómenos. Pero esta dependencia se expresa en los juicios dados en forma inversa, mistificada, creando la ilusión de "verdad del fenómeno".

La verdad es una; sólo puede hablarse de sus múltiples formas de manifestación en todo el proceso complejo del *conocimiento*. Cierto que no hay nada incorrecto en juicios como "la moderna teoría del núcleo atómico es una verdad"; pero lo es sólo en el caso de que entendamos por el término "verdad" la veracidad objetiva de dicha teoría, lo que jamás será equivalente del concepto gnoseológico general de la verdad. Por ello, todas las variedades de las llamadas "verdades de la existencia", "verdades del hecho", "verdades metafísicas", etc., pierden su sentido real en calidad de conceptos o representaciones situados fuera de la comprensión de la verdad como *categoría estrictamente gnoseológica*.

Capítulo III

ESTRUCTURA DE LA VERDAD COMO SISTEMA DE CATEGORIAS GNOSEOLOGICAS

La verdad sólo tiene una forma verdadera de existir: su sistema científico.

H e g e l

Como ya se ha dicho, la teoría leninista de la verdad es una doctrina lógicamente estructurada y consecuente. Partiendo de ella, de las importantes ideas y tesis de la verdad promovidas y formuladas por V. I. Lenin, examinaremos aquí como variante, un sistema determinado de categorías gnoseológicas que caracterizan el concepto general de la verdad y forman su correspondiente estructura, en consonancia con los logros y las exigencias científico-metodológicas actuales.

Aún siendo sistema de formas y categorías teóricas, componentes lógicos del concepto general de la verdad, este sistema actúa como una de las formas superiores del pensamiento científico, teórico-abstracto, condición indispensable para cualquier teoría verdaderamente científica. La teoría científica de la verdad, precisamente por tratar de la *verdad,* y no de construcciones lógico-forma-

les, se revela, como sistema de categorías gnoseológicas conceptuales o formas lógicas superiores, cuyas raíces penetran profundamente (en el plano genético y en el gnoseológico general) en el contenido real de los objetos del mundo material, sus propiedades y sus interrelaciones reales.

El sistema de categorías gnoseológicas que forma la estructura conceptual de la verdad es complejo y multifacético y refleja, en el área de las altas abstracciones científicas y mediante la esfera de las categorías del proceso del conocimiento científico, toda la variedad del mundo circundante, de sus diferentes nexos y relaciones que, sin embargo, se expresan en categorías especiales, precisamente generalizadoras. El polifonismo de la realidad que se quiere conocer debe hallar inevitable y lógicamente su expresión en el *polifonismo de la verdad como sistema de categorías que descubren su contenido rico, multifacético y concreto.*

La naturaleza de los conceptos más generales, abstractos, verdaderamente científicos se determina por el caudal de su contenido concreto. El conocimiento de lo concreto de la realidad en toda su complejidad y multiformidad y en su movimiento constante exige inevitablemente la creación de nuevos y nuevos conceptos y definiciones, que van conociendo cada vez más íntegra y profundamente la naturaleza de los objetos que se investigan. Es la marcha del pensamiento de lo abstracto a lo concreto, cuando el conocimiento se desarrolla mediante la síntesis, de lo simple a lo complejo y, después, a lo más complejo. En este camino, el hombre crea un sistema de diferentes definiciones abstractas o de conceptos aislados, necesarios para la formación del concepto concreto dado, lo que significa el proceso de sintetización de esas definiciones como conceptos parciales en un concepto único, generalizado, concreto y nuevo. Es el camino real para crear en la ciencia conceptos y categorías de suma importancia, determinantes. C. Marx señala que precisamente por ese camino se crea el concepto concreto general, como rico conjunto con innumerables definiciones y relaciones. "Lo concreto lo es precisamente —dice— por ser la síntesis de muchas de-

finiciones y, por consiguiente, la unidad de lo diverso" [1]. V. I. Lenin expresó maravillosamente esa misma idea. Destaca en este plano las ideas racionales de Hegel y señala especialmente: "La suma *infinita* de los conceptos, leyes, etc., generales brinda lo *concreto* en su integridad" [2]. Todo esto se refiere totalmente al sentido gnoseológico-conceptual del concepto general de la verdad, cuyo significado multifacético concreto se revela en el conjunto de las definiciones generales.

La combinación mecánica y la vinculación externa de los conceptos no forman aún la estructura real de ningún objeto cognoscitivo complejo. Estructura es un determinado sistema como dirigido por una cierta idea única, por el nexo interno, orgánico de sus elementos, gracias a lo cual puede decirse que dicho sistema es la unidad de la diversidad. Con relación a los sistemas conceptuales complejos, subrayar esto tiene importancia mayor debido a que el nexo interno de los conceptos determinantes no toma siempre, ni con mucho, una forma clara y unívoca, sino que tiene con frecuencia un carácter complejo, de interacción de varias ideas y principios. Sin embargo, en todos los casos, se trata precisamente de la vinculación interna, sobre su base, de todos los elementos determinantes; en este caso, de los conceptos más importantes, que forman, en su conjunto, la estructura del objeto investigado. Esta tesis teórica general determina las correspondientes exigencias para la construcción de la estructura de la verdad como concepto general y fundamental, llamado a constituirse en sistema único y, al mismo tiempo, multiforme de definiciones concretas orgánicamente vinculadas. Es el sistema de las ideas y principios determinantes que subyacen la diversidad de conceptos básicos que revelan los diversos aspectos del concepto general de la verdad, de los vínculos y las interrelaciones entre ellos y el sistema en su conjunto, sistema de términos y definiciones necesarios que determinan los conceptos y sus relacio-

---

[1] C. Marx. *Introducción a los apuntes económicos. 1857-1858.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 12, pág. 727.

[2] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.,* t. 29, pág. 252.

nes, y que forma el armazón lingüístico de todo este complejo sistema conceptual.

Desde las posiciones de la teoría leninista de la verdad, toda esta estructura no puede contemplarse ni aparecer en calidad de sistema canonizado, con esencia inmutable y más aún en cuanto al contenido concreto de sus multiformes elementos. Aquí, lo básicamente importante, determinante del carácter del análisis de la verdad como sistema de categorías gnoseológicas es la cuestión de *la correlación entre los métodos especiales de investigación modernos y la dialéctica* como metodología universal del conocimiento científico.

En la época contemporánea y en relación con el progreso científico y científico-técnico general y las exigencias nuevas, multilaterales, que se plantean a las investigaciones científicas efectivas, los diferentes métodos parciales y especiales se han desarrollado extensamente y se aplican con eficiencia, tanto en las ciencias naturales como en las matemáticas y en el conjunto de las materias sociales. Aquí se incluyen los métodos de la cibernética, del modelaje matemático, los estadístico-probabilísticos, métodos sistémico-estructurales y una serie de otros, cuya importancia en diferentes áreas del conocimiento ha sido demostrada brillante e indiscutiblemente por la ciencia y la práctica contemporáneas. Del citado hecho se extraen con frecuencia deducciones infundadas acerca de un cierto papel absoluto de tales métodos e incluso de rebaja o negación del significado metodológico de la dialéctica materialista, alegando que sus principios son "inadecuados" al conocimiento contemporáneo. Es claro que un tal nihilismo respecto a la dialéctica es insolvente, lo mismo que el nihilismo o la subestimación de los métodos especiales modernos. Se trata del establecimiento de una correcta correlación entre el método de la dialéctica materialista y los métodos especiales de investigación, derivada de su papel real en el proceso cognoscitivo contemporáneo.

Mantenemos el punto de vista de que la relación entre la dialéctica y los métodos especiales no es relación de *exclusión* mutua ni relación de subordinación y *absorción* ni de empleo *paralelo,* independiente, recíproca-

mente aislado. La esencia de la relación mutua de la dialéctica, como metodología universal del conocimiento, y el conjunto de métodos parciales y especiales consiste —como evidencia el proceso real del conocimiento científico— en su *interacción armónica en el proceso del conocimiento en constante desarrollo.* Los principios metodológicos universales de la dialéctica materialista interaccionan de manera racional y armónica con todos los métodos especiales, cuyos lugar, papel y significado en el conocimiento de la verdad pueden establecerse sobre la base de las ideas y tesis metodológicas universales de la dialéctica y en relación con ellas [3].

Los métodos especiales enunciados no tienen en este sentido carácter estrecho y parcial. Expresan algunos aspectos generales, nexos y relaciones de diferentes conjuntos de objetos. Sin embargo, no sustituyen a la dialéctica ni pueden hacerlo. Por su sentido y carácter no revelan la esencia contradictoria y dinámica del mundo circundante, de sus procesos materiales y espirituales; no analizan ni desentrañan las regularidades del desarrollo del mundo, incluso el desarrollo continuo del propio conocimiento humano, *el conocimiento de la verdad como proceso con toda su complejidad y carácter contradictorio.* Todo esto es competencia de la dialéctica como teoría y metodología del conocimiento, universales y únicas en este sentido.

En el proceso del conocimiento multifacético de la verdad realizado observando los principios de la dialéctica en función de metodología general, la revelación de su estructura lógica, su análisis como sistema en conjunto y de los nexos de sus conceptos-componentes determinantes tiene un alto significado heurístico. Los conceptos (como definiciones concretas) que muestran diferentes aspectos de la verdad en tanto que de categoría fundamental aparecen, en el enfoque sistemo-estructural, en su unidad y variedad de sus relaciones, en su integridad y no en forma aislada. La manifestación de la es-

[3] En nuestra monografía colectiva *Historia de la dialéctica marxista. Etapa leninista* (Moscú, 1973) hemos expuesto y desarrollado esta posición. Véase *A guisa de conclusión. Algunos problemas de la teoría de la dialéctica materialista.*

tructura lógica del concepto general de la verdad permite, no sólo establecer el significado de cada uno de sus elementos, sino también de presentar de forma clara y exacta el objeto en su conjunto, revelar la *unidad* de su contenido como *unidad de la variedad,* lo que no puede lograrse mediante la simple enumeración de definiciones aisladas, sin vinculación alguna. La construcción de un sistema integral de conceptos, cuya formación también es un proceso determinado, muestra la presencia de los llamados "puntos débiles" en el sistema, de conceptos-eslabones subdesarrollados y, a veces, ausentes, los cuales no pueden o casi no pueden descubrirse fuera del sistema general. De este modo, se establece con plena claridad la vía del sucesivo desarrollo del sistema y de la teoría del objeto analizado.

El sentido y significado de la creación del sistema de conceptos científicos que expresan el contenido multilateral y concreto de los objetos investigados, especialmente de los de más alta complejidad —entre los que se encuentra de lleno el propio concepto general de la verdad—, se revelan, en fin de cuentas, sólo desde las posiciones de la comprensión dialéctica de tales sistemas, como de todo el proceso cognoscitivo en general. *La estructura es la invariante del sistema*; por consiguiente, la correlación dada y el vínculo de los conceptos que constituyen el sistema tienen un significado invariable y determinado. Pero éste jamás debe ser absolutizado, aunque fuera de dicha constancia de nexos y relaciones de conceptos, la estructura prácticamente desaparece. La metodología dialéctica permite contemplar las estructuras conceptuales en su persistencia real y concreta que determina y expresa el carácter del sistema dado y, al mismo tiempo, en su dinamismo, en su mutabilidad histórica y lógica. El sistema de las categorías gnoseológicas que forman la estructura de tan complejo concepto como el concepto general de la verdad no se presenta con formas rígidas e inmutables. Por el contrario, se trata de un *sistema* históricamente *en desarrollo* y, por ejemplo, el conjunto de definiciones que forman el concepto "verdad" en Aristóteles no puede ser comparado con el sistema de categorías de la lógica de Hegel,

cuya dialéctica interna también constituye su principal característica. Aquí conserva toda su fuerza el principio de la lógica dialéctica: el principio de la unidad de lo lógico y lo histórico en el conocimiento científico.

El dinamismo interno cala todo el sistema de conceptos de la verdad: la verdad como proceso, como un complejo conjunto de categorías gnoseológicas. Está en su propia esencia, en todas sus ideas y principios, conceptos y variadas formas de su manifestación. Todos sus componentes, los conceptos, se desarrollan y enriquecen sin cesar con un nuevo contenido del conocimiento y la existencia. La verdad como proceso de creación del cuadro científico del mundo se desarrolla, por ello, a tenor con el proceso mismo de todo el conocimiento del mundo, constituyendo su núcleo interno, apareciendo como su cristalización lógica en las correspondientes categorías y definiciones. Y aquí el hombre, como sujeto cognoscente, en su actividad creadora enriquece, concreta y crea nuevas categorías y elementos de la estructura de la verdad como concepto extenso y generalizado.

El dinamismo de la verdad como concepto, como cuadro científico del mundo con su desarrollo histórico y lógico no contradice en absoluto su *certidumbre* como estructura dada, lo concreto del contenido de sus categorías y sus correspondientes formas lingüísticas. La relatividad del conocimiento es, al mismo tiempo, la certidumbre de la verdad y de todos sus componentes, de la verdad como resultado histórico-concreto del nivel de conocimientos logrado en su conjunto, cuya objetividad se fundamenta en el desarrollo histórico dado de la práctica social. Esta certidumbre es precisamente la característica y la expresión de una estructura concreta de la verdad como invariante conocido, relativo, más exactamente, relativamente histórico del sistema de sus conceptos y categorías determinantes. Por consiguiente, se plantea directamente la tarea de dar una estructura a la verdad como concepto complejo y sintético, como sistema de categorías gnoseológicas con un significado totalmente determinado, relativamente constante desde el punto de vista de una época entera del conocimiento científico. Una tal estructura es la manifestación fáctica del apa-

rato conceptual que caracteriza los multiformes aspectos de la verdad y constituye el análisis de los diversos nexos y relaciones de los elementos de este aparato, es decir, de los propios conceptos desarrollados en el proceso histórico del conocimiento. Se manifiesta como proceso de creación del sistema de los conceptos que forman la verdad, lo que determina de esta manera su estructura lógica interna como resultado del desarrollo histórico —lo subrayamos una vez más— del conocimiento de la propia verdad. La construcción del sistema de conceptos que forman la estructura de la verdad debe ser llevada hasta su estricto final lógico: la formulación de las definiciones de todos los conceptos más importantes, lo que, a su vez, significa la elaboración de la correspondiente terminología, es decir, el consiguiente esquema terminológico en calidad de componente indispensable de cualquier teoría científica.

Como ya se ha dicho, la teoría leninista de la verdad parte de la importancia decisiva de la práctica, lo que halla su expresión en la propia definición de la verdad. Mas de aquí no se deduce que la categoría de práctica debe incluirse directamente en la estructura del concepto general de la verdad. La práctica es una actividad socio-material de los hombres y, por tanto, no pertenece a la esfera lógica que es el sistema de categorías en función de estructura de la verdad. Esto sería una dilución de lo material en lo ideal o el retroceso a la comprensión hegeliana de la práctica como una actividad íntegramente espiritual. Más aún, la inclusión de la práctica en la estructura lógica de la verdad conduciría a que ésta perdiera su misión principal, la de criterio que, por su concepto, se manifiesta en forma de algo *distinto, diferente* de aquello a lo que sirve de criterio. La cuestión del criterio interno, lógico de la verdad no suplanta de ninguna manera la cuestión del significado decisivo del criterio de la práctica; esto lo examinaremos en un capítulo especial. Aquí subrayamos una vez más que la estructura de la verdad es un sistema de *categorías gnoseológicas,* esfera del pensamiento teórico, no debiendo confundirse con su fundamento práctico-ontológico.

La estructura de la verdad debe expresar por lógica las ideas implícitas en la propia definición de la verdad como concepto general, cuyos variados aspectos debe descubrir dicha estructura. Pero aquí no se trata de una simple enumeración mecánica de las definiciones que figuran directamente en el concepto general de la verdad, en su definición generalizada. Son conceptos que derivan de una tal definición, de su contenido; conceptos que no se dan explícitos, pero que los tiene orgánicamente implícitos y son precisamente los que revelan ese contenido. Más exactamente, están llamados a revelarlo, para lo que deben ser establecidos y formulados especialmente.

Aquí todavía se manifiesta, de un lado, la vinculación dialéctica de lo lógico y lo histórico en el proceso cognoscitivo: las características más importantes de la verdad, en su desarrollo por el complejo camino de su conocimiento, hallaron su expresión en los correspondientes conceptos, lo que en determinado escalón del desarrollo histórico de los conocimientos permitió formular la definición general de la verdad, como esto ha tenido lugar, en este caso, en la filosofía del materialismo dialéctico. Ahora se plantea la tarea inversa: revelar el contenido del concepto general de la verdad, lógicamente, como desmembrándolo por elementos inmanentes que le son propios y que existen en él de forma implícita. Pero esto, por supuesto, no es un simple regreso al comienzo, sino el complejo camino dialéctico del conocimiento de la verdad: tanto la formulación de su definición general, como la construcción de su estructura constituyen importantes escalones, más exactamente, etapas de su conocimiento y, con ello, del desarrollo de la teoría científica de la verdad.

La construcción del esquema conceptual significa, al mismo tiempo, la formulación de los conceptos en la forma terminológica adecuada lo que, sin embargo, no requiere que en el esquema se despliegue directamente cada una de las definiciones. Esa tarea se realiza en el proceso del desarrollo de la propia teoría de la verdad, basada en el sistema de categorías fundamentales dado como si fuera su armazón lógico-cognoscitivo, en la es-

tructura del concepto general de la verdad. En razón de cuanto hemos dicho podemos proponer el siguiente esquema posible, que expresa en forma generalizada la estructura de la verdad como sistema de categorías gnoseológicas que en el conjunto determinan su contenido.

CONCEPTO GENERAL DE LA VERDAD

Las ideas y principios básicos en la comprensión de la verdad son: el reflejo creador-activo del mundo objetivo, material por el hombre; el proceso ininterrumpido de creación y desarrollo del cuadro científico del mundo; la esencia contradictoria del proceso del conocimiento y descubrimiento de la verdad, y la práctica histórico-social como base del proceso de creación del cuadro científico del mundo y criterio decisivo de la verdad.

OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD DE LA VERDAD

Objetividad de la verdad: el reflejo, en formas cognoscitivas, de los objetos y fenómenos del mundo material y la independencia del contenido de las formas verdaderas respecto al hombre y la humanidad.

Subjetividad de la verdad: creación de todos los componentes del cuadro científico del mundo —por el hombre como sujeto cognoscente—, en calidad de formas del verdadero conocimiento y sistema de categorías gnoseológicas que constituyen el concepto general de la verdad.

Objetividad y subjetividad de las formas idiomáticas que expresan los componentes del verdadero conocimiento.

Interdependencia dialéctica de la objetividad y subjetividad de la verdad y significado determinante del principio de la objetividad.

LO ABSOLUTO Y LA RELATIVIDAD DE LA VERDAD

Lo absoluto de la verdad, como posibilidad real del conocimiento completo y exhaustivo del mundo, realizada en el proceso incesante y sin fin de su conocimiento.

La relatividad de la verdad como conocimiento de diversos aspectos y relaciones de la realidad, como aproximación de los conocimientos, determinado grado de profundización de nuestra conciencia en la inagotable esencia de las cosas, determinado nivel de su desarrollo histórico en la época dada.

Nexo indestructible entre lo absoluto y lo relativo en el proceso histórico del conocimiento.

UNIDAD Y MULTILATERALIDAD DE LA VERDAD

Unidad y multilateralidad de la verdad como reflejo de la unidad universal y la multilateralidad del mundo material. Condición multifacética de la verdad y las diferentes esferas y formas de su manifestación.

LA UNIVERSIDAD Y LO CONCRETO DE LA VERDAD

La universalidad de la verdad como expresión de la esencia y la unidad de la pluralidad de facetas de los objetos y los fenómenos del mundo circundante, las propiedades y las leyes generales y universales de su desarrollo. La concreción de la verdad como expresión de la concreta variedad del contenido del mundo, de las propiedades y relaciones del conjunto dado de objetos como resultado concreto histórico determinado del conocimiento.

La intervinculación de lo universal y lo concreto y su carácter contradictorio.

Debemos subrayar que la cualidad determinante e integrante de la verdad como sistema es su carácter dialéctico como proceso, que determina la esencia de todos sus conceptos y definiciones. Esto, como se sabe, es uno de los rasgos del análisis sistémico.

Esta estructura conceptual de la verdad (de la definición de los conceptos) puede concebirse en forma del siguiente esquema:

LA VERDAD COMO PROCESO

Objetividad	Subjetividad
Carácter absoluto	Relatividad
Universalidad	Carácter concreto
Unidad	Multilateralidad

LA PRACTICA COMO CRITERIO DE LA VERDAD

Se trata del sistema de conceptos básicos y determinantes que revelan en su conjunto el contenido del concepto general de la verdad. Es precisamente un sistema, y no una simple totalidad; todos sus principales elementos están internamente vinculados por el principio de la objetividad de la verdad, la objetividad del conocimiento, que tiene significado general también para el

concepto mismo de *verdad* y para toda la *teoría de la verdad.* El *principio de la contradicción*, ligado orgánicamente con el principio de la objetividad, desempeña un papel fundamental en el sistema de los conceptos de la verdad, determina la esencia interna de todos los fenómenos del mundo y del proceso del conocimiento, la esencia *de la propia verdad como proceso* y de todos sus conceptos y categorías determinantes. Por ello, toda la teoría de la verdad, todo su contenido, los componentes de su sistema y, por consiguiente, toda su estructura están interiormente impregnados de dicho principio, se basan íntegramente en él como en el principio fundamental del verdadero pensamiento científico, dialéctico. De aquí se deduce que el examen de todos los problemas y categorías de la teoría científica de la verdad también se determina íntegramente mediante este principio fundamental.

El sistema se basa en la práctica como criterio de la verdad y de todos sus componentes.

Desde dichas posiciones pasamos al análisis de la verdad como sistema de todos los conceptos determinantes aquí mencionados; sistema que no tiene, por supuesto, significado de absoluto ni cimero, sino por el contrario, dinámico y abierto por su misma esencia.

Capítulo IV

OBJETIVIDAD DE LA VERDAD. DIALECTICA DE LO OBJETIVO Y LO SUBJETIVO EN EL CONCEPTO "VERDAD"

"La negación de la verdad objetiva... es agnosticismo y subjetivismo".
Lenin

Comenzamos nuestro análisis de la teoría de la verdad desde el principio leninista de la objetividad de la verdad como primario y determinante de la teoría, que constituye, al mismo tiempo, el núcleo interno de la definición del propio concepto de la verdad. Hablamos del *principio de la objetividad,* por cuanto esta característica tiene un significado decisivo, tanto universal como principista, que determina la propia esencia del concepto de la verdad en general.

Esto también determina el lugar de la objetividad como principio básico que sustenta todas las demás características de la verdad, que cala en todos los aspectos y facetas, todas las definiciones particulares y concretas de la verdad como concepto complejo general. La profunda idea de Hegel expresada en su tesis *la verdad objetiva o la verdad como tal* conserva en nuestra teoría todo su significado. Por ello, en el estricto plano gnoseológico la definición opuesta "verdad subjetiva" debe considerarse *contradictio in adjecto,* pues

significa la negación de la verdad como verdad objetiva, es decir, verdad en general.

En este sentido es de importancia exclusiva la tesis de V. I. Lenin acerca del carácter de todo el proceso del conocimiento científico del mundo. En la obra *Cuadernos filosóficos* dice que el conocimiento en general se dirige "del sujeto al objeto", del concepto subjetivo al objeto, a la verdad (a la idea absoluta) [1-2]. Por consiguiente, se trata del proceso de superación de las concepciones y opiniones subjetivas, el proceso de búsqueda y alcance de la verdad como *verdad objetiva*, de superación y negación de las estratificaciones subjetivas del complejo y contradictorio proceso cognoscitivo.

Al mismo tiempo, como ya hemos indicado al valorar la definición del concepto general de la verdad, el conocimiento aparece en forma de conjunto de formas subjetivas o, según definición de V. I. Lenin, de *imágenes subjetivas del mundo objetivo*, lo que nada tiene de común en la propia esencia del conocimiento con el subjetivismo como negación subjetivista de su veracidad objetiva. Por ello, el análisis de la verdad objetiva exige lógicamente también el análisis de su vinculación con la subjetividad, la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo en el concepto de la verdad.

El concepto "objetividad de la verdad". Partiendo de lo expuesto y uniendo ambos rasgos esenciales de la objetividad de la verdad señalados en la característica de su estructura, podemos darle la siguiente definición: *la objetividad de la verdad es su condición necesaria y característica determinante que significa el reflejo de la esencia y las propiedades y relaciones de los objetos y fenómenos del mundo material en las formas cognoscitivas, así como la independencia del contenido de los conocimientos, confirmados por la práctica, respecto al hombre y a la humanidad.*

El primero de los rasgos señalados aquí expresa el significado general y el carácter del conocimiento como

[1-2] Véase V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 301. Véase también a otro respecto: "El hombre va de la idea subjetiva a la verdad objetiva *a través* de la "práctica" (y la técnica)" (ibíd., pág. 183).

conocimiento del mundo objetivo material, como su reflejo en las multifacéticas formas y categorías cognoscitivas. Precisamente en este sentido hablaba Hegel de la coincidencia del concepto con la realidad, de la correspondencia de la objetividad al concepto, de la identificación del concepto a la realidad.

En su significado básico general este rasgo se enfrenta a las representaciones subjetivistas de la verdad, de las cuales debe liberarse inexorablemente el conocimiento orientado a alcanzar la verdad como el conjunto de conocimientos objetivos acerca del mundo circundante. Aquí puede surgir la apariencia de un *circulos vitiosus*: la verdad objetiva es el reflejo de la realidad material, de la materia como realidad objetiva. Pero precisamente sólo apariencia: en la primera parte de la proposición se habla de la verdad como categoría gnoseológica y, en la segunda, de la propia existencia, reflejo de la cual son todas las formas de nuestro conocimiento. Tal apariencia surge porque el contenido de las formas cognoscitivas es el contenido de la propia existencia, pero esto no constituye una identidad de la existencia y el conocimiento, que conduce realmente a un círculo lógico. El contenido de la existencia se realiza en las formas del conocimiento *en forma reflejada y transformada* y no hay sustitución mecánica de la una por la otra.

Esta concepción de la objetividad de la verdad dirige su filo también contra las opiniones y representaciones empírico-vulgares. A veces se considera que la verdad es "aquello que es", lo que existe de por sí, como la propia realidad objetiva. Esto ha sido ya examinado por nosotros en relación con el concepto "verdades de la existencia". Unicamente subrayamos aquí la inconsistencia lógica de ambos aspectos en dicha identificación de lo verdadero y lo existente realmente. De un lado, la identificación de lo *gnoseológico* con lo ontológico —"verdad es realidad"— significa la disolución de lo primero en lo segundo, la liquidación, de hecho, de toda la esfera de lo ideal como lo material transformado en el cerebro humano, producto del reflejo creador-activo. De otro lado, la identificación de lo *ontológico* y lo gnoseológico —"la realidad es la verdad"— absolutiza esto último, desmate-

rializa la existencia, lo que representa, en esencia, una variedad de concepción filosófica espiritualista. Los extremos se tocan —*les extrêmes se touchent*—; en ambos casos se trata de borrar toda clase de diferencias de lo material y lo ideal, la existencia y el pensamiento, el objeto del conocimiento verdadero y la propia verdad.

La veracidad objetiva, como resultado del reflejo del mundo material en la cabeza del hombre, está implícita en todas las formas y clases del conocimiento científico. En este sentido, la "verdad científica" y la "verdad objetiva" coinciden en su contenido.

Todas las formas del conocimiento científico, desde las primeras —tanto en el plano histórico como en el lógico— hasta sus expresiones más elevadas en los conceptos y teorías modernas, todas sus tesis realmente verdaderas tienen un contenido objetivo que no constituye otra cosa que el contenido de la realidad material transpuesto en la conciencia del hombre. En todos los casos, según V. I. Lenin, "son históricamente condicionados los contornos del cuadro, pero este cuadro representa sin condiciones *un modelo objetivamente existente*" [3].

En calidad de forma elemental de conocimiento científico tomemos el teorema de Pitágoras sobre la igualdad de la suma de los cuadrados de los catetos al cuadrado de la hipotenusa: $a^2+b^2=c^2$. Teóricamente esto es una tesis abstracta expresada también en forma algebraica. Esto último, por supuesto, se refiere al aspecto subjetivo del conocimiento. Pero lo esencial consiste en que esta forma expresa la propiedad objetiva de las relaciones espaciales reales cuyo modelo es el presente teorema geométrico. Unicamente la presencia de una correlación real entre los lados del triángulo rectángulo como una de las variadas configuraciones del espacio real y las propiedades espaciales de los objetos materiales, y su contenido real objetivo, independiente del hombre, permite expresar eso en forma de teorema, que refleja un contenido objetivo, lo que, a su vez, nos autoriza a decir que esta forma de conocimiento es una veracidad objetiva.

---

[3] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 138. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

Tomemos ahora una de las formas superiores del conocimiento teórico, el concepto de infinito matemático y su expresión en números cardinales $\aleph_0, \aleph, \aleph_1 \ldots$, introducidos en las matemáticas por el eminente científico alemán George Cantor. En su significado general, el concepto de infinito matemático es un reflejo extraordinariamente abstracto de lo infinito real del mundo material. La ley absoluta de la naturaleza, *la ley de la conservación y transformación de la materia y el movimiento*, tiene significado universal. El conocido científico soviético S. Vavílov llamó a esta ley "ley de Lomonósov" y dijo: "Este principio es una ley universal que abarca toda la realidad objetiva con el espacio, el tiempo, la sustancia y demás propiedades y manifestaciones suyas" [4]. De dicha ley, mil veces confirmada en la ciencia y la práctica, deriva una serie ininterrumpida e infinita de transformaciones de la materia, la eternidad de su existencia en tiempo y espacio, es decir, lo infinito como su propiedad real e inseparable. El *concepto* de conjunto infinito tiene prototipos reales, "modelos" en el mundo material: las infinitas clases de estrellas y constelaciones, planetas y sistemas planetarios, de galaxias y formaciones galácticas; infinitas clases de electrones, neutrones, positrones, etc.

Todos estos conjuntos infinitos reales se expresan con el primer número cardinal $\aleph_0$, concepto de conjunto de potencia numerable. Pero también el siguiente número cardinal $\aleph$ como concepto del conjunto de potencia de *continuum* tiene su fundamento objetivo en el mundo material: el espacio y los modelos espaciales del mundo real, el tiempo y su movimiento son continuos, y cualquier segmento de espacio y tiempo tiene todas las propiedades del *continuum* y, por tanto la potencia $\aleph$. Las potencias de órdenes superiores $\aleph_1, \aleph_2, \aleph_3 \ldots$, expresan diferentes relaciones y grados cualitativos de los conjuntos infinitos a un nivel de· abstracción más elevado, lo que no excluye la presencia de infinitas clases reales y de cualidades infinitamente inagotables de la materia que forman la base del concepto de infinito

[4] S. Vavílov. *Obras*, Moscú, 1956, t. III, pág. 98.

matemático. En efecto, las propiedades de lo infinito las hemos "percibido en la naturaleza".

En los conceptos de alto grado de abstracción, uno de los cuales (y muy típico en este sentido) es el del infinito matemático, no se trata de reflejo directo especular de la realidad, sino de un reflejo complejo e indirecto de esa realidad, y, con frecuencia, directa, para los conceptos abstractos superiores es imposible descubrir en la realidad una correlación directa. Sin embargo, siempre podemos señalar alguna base real objetiva sobre la que *surgen* y a continuación *se desarrollan*, conforme a su lógica interna, los conceptos científicos, incluidos los más generales y abstractos.

El "idealismo matemático" ha especulado siempre con el alto grado de abstracción de los conceptos matemáticos. Por lo menos desde Kant, que proclamó el principio de la "pureza" y "aprioridad" de las verdades matemáticas, y hasta nuestros días, la filosofía idealista reduce la esencia de los conceptos matemáticos *bien* al juego arbitrario, libre de las fuerzas espirituales (Cassirer), *bien* a construcciones formales *a priori* (axiomatismo y formalismo), *bien* a formas lógicas inmanentes (logicismo de Russel y Frege), *bien* a "acuerdos" convencionales y subjetivos (convencionalismo) o, *bien*, por último, afirma la existencia de un mundo especial y transcendental de categorías matemáticas, cuyas leyes determinan las propiedades físicas de la materia (Jeans, Eddington). En todos los casos no son otra cosa más que formas diferentes de cosmovisión idealista que niega el fundamento objetivo-real del pensamiento abstracto, en general, y de las categorías matemáticas, en particular.

Semejante negación idealista del contenido objetivo verdadero de los conceptos matemáticos contradice, como hemos visto, su sentido y significado reales. Por ello, los científicos más eminentes y perspicaces, aunque no estén libres de influencias de unas u otras concepciones idealistas en boga, comprenden perfectamente el sentido real de los conceptos y categorías científicos. Veamos el testimonio básico de D. Hilbert, uno de los más grandes matemáticos y lógicos de nuestro siglo. En su conocido informe *Argumentación de las matemáticas* dice: "Las

matemáticas, como cualquiera otra ciencia, no pueden basarse únicamente en la lógica; por el contrario, nos parece que como condición previa para el empleo de las especulaciones lógicas y puesta en práctica de las operaciones lógicas debe existir ya un *algo* dado, *precisamente determinados objetos concretos extralógicos, con existencia evidente...* Este es el planteamiento filosófico fundamental que yo considero necesario tanto para las matemáticas como para cualquier pensamiento, comprensión o comunicación científicos" [5].

En este "planteamiento filosófico fundamental" de Hilbert se mantiene claramente la idea de la objetividad del contenido de las categorías científicas como reflejo de la propia realidad material en las formas teóricas abstractas. En este sentido, nuestra argumentación en base a los conceptos matemáticos es una argumentación *a fortiori*: si se establece la veracidad objetiva de formas cognoscitivas de tan elevado grado de abstracción y "alejadas" al máximo de la objetivación material, con más razón esto se refiere a categorías menos abstractas y, por ello, "más próximas" a la realidad. Por este motivo, podemos hablar con pleno derecho de la justeza de estas tesis respecto a los conceptos y a todas las formas cognoscitivas. En este caso prestamos de nuevo atención a que se trata siempre de formas y categorías del conocimiento *científico* en plena correspondencia con la *definición de la verdad* antecitada: tanto en las ciencias naturales como en las sociales (disciplinas humanísticas) y las nuevas —la cibernética, la teoría de la información— y también las contiguas (biofísica, biogeoquímica, biología cósmica, etc.). Es innegable que el contenido y el carácter de las categorías de cada disciplina científica tienen su especificidad, sus *differentiae specificue*, que deben analizarse en investigaciones especiales. Pero ahora destacamos lo *común* para todas sus formas del conocimiento científico, y, por cuanto se trata del conocimiento *científico*, sus formas reciben *necesariamente* un contenido objetivo verdadero.

---

[5] D. Hilbert. *Fundamentos de la geometría*, Moscú—Leningrado, 1948, págs. 365-366. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

Otro importante rasgo que caracteriza la objetividad de la verdad es exteriormente, formalmente distinto del primero, pero en su significado interno está orgánicamente ligado a él. Precisamente a V. I. Lenin le corresponde el mérito de haberlo destacado especialmente. Al caracterizar el concepto de verdad objetiva, en *Materialismo y empiriocriticismo* dice que en nuestros conocimientos hay "un contenido que no dependa del sujeto, que no dependa ni del hombre ni de la humanidad" [6]. Esta independencia se debe a que los conocimientos toman significado de objetivamente verdaderos como resultado de su verificación y confirmación en la práctica social de los hombres y, con ello, se independizan de la opinión de los individuos, de grupos enteros de individuos, se independizan de sus apreciaciones respecto a estos conocimientos, etc.

Desde este punto de vista surge una aparente paradoja: los conocimientos los crean, los elaboran los hombres, y no los animales ni los ángeles, es decir, en este sentido, los conocimientos dependen directamente del hombre (y la humanidad). Esta paradoja es sólo imaginaria; se resuelve por el hecho de que en ambos casos se trata de diferentes aspectos de la relación del hombre hacia el conocimiento. En un caso, los conocimientos dependen íntegramente del hombre, por cuanto son un producto de su actividad creadora; en el otro, de lo que se trata es de un aspecto de tales relaciones: la apreciación que hacen los hombres de los conocimientos ya creados, que existen en forma de conceptos, teorías, hipótesis y otras formas cognoscitivas. Aquí se tienen en cuenta la actitud de los hombres respecto a los conocimientos ya logrados, su significado, apreciación, y los conocimientos que tienen carácter de objetivamente verdaderos (lo que también se determina por el criterio objetivo de la práctica), en este sentido no dependen del hombre. Su contenido es objetivo como reflejo del mundo material objetivo, independiente de la conciencia de los hombres, tanto en su contenido como en su existencia.

---

[6] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 123.

De esta manera, ambos rasgos que caracterizan la objetividad de la verdad resultan inseparablemente ligados entre sí.

La objetividad de la verdad como contenido independiente del sujeto tiene gran significado a la luz del desarrollo de los modernos conocimientos científicos.

En su obra *Marxismo y revisionismo* V. I. Lenin recordó el conocido proverbio de que si los axiomas geométricos espolearan el interés de los hombres, éstos, probablemente, los refutarían. Y en efecto: la ley absoluta de la naturaleza como ley de la conservación y la transformación de la materia y el movimiento, tomada en su comunidad y multiformidad de manifestación, refuta todas las afirmaciones de los filósofos idealistas y los teólogos acerca de la creación del mundo, la destrucción de la materia y el perecimiento del Universo. Es por ello lógico que sea objeto de ataques incesantes, durante muchos decenios, por parte de esos filósofos, y, además, los "idealistas físicos" y los teólogos interpretan tendenciosamente los descubrimientos de la ciencia para crear la apariencia de alteración de dicha ley.

En el período actual, uno de los intentos más típicos de este género fue la especulación con el fenómeno de la desintegración β, en cuyo proceso, como parecía al principio, se infringen las leyes de la conservación de la energía y el momento de la cantidad de movimiento (como importantísimas manifestaciones concretas de la ley absoluta de la naturaleza). Según los enemigos del materialismo, la infracción de la ley de la conservación de la energía está en que los núcleos atómicos del isótopo radioactivo dado, al producirse la desintegración β, pierden igual cantidad de energía, en tanto que la energía de los electrones emitidos en este proceso tiene diferente valor. ¿Dónde se pierde el resto de la energía del núcleo? ¿Será cierto que se "infringe la ley" de la conservación con todas las consecuencias subsiguientes?

Pero no tardó en aclararse que en la desintegración β no sólo se emite el electrón (o el positrón), sino también la minúscula partícula neutrino, que lleva consigo cierta parte de la energía, la diferencia entre la energía máxima E_r que pierde el núcleo y la energía del elec-

trón. En cambio, la distribución de la energía entre el electrón y el neutrino puede variar. Esta fue una nueva y brillante confirmación de la veracidad objetiva de la ley absoluta de la naturaleza, cuyo sentido y contenido no dependen en absoluto de la opinión subjetiva y deseo de los idealistas y clericales.

El principio de la veracidad objetiva tiene un profundo fundamento y una expresión multifacética en la teoría del marxismo-leninismo. Tomemos, en el contexto de nuestros razonamientos, el siguiente aspecto importante. Después de referirse a la máxima de los axiomas geométricos, V. I. Lenin señala: "Nada tiene de extraño, pues, que la doctrina de Marx, que sirve directamente a la educación y a la organización de la clase de vanguardia de la sociedad moderna, que señala las tareas de esta clase y demuestra la sustitución inevitable —en virtud del desarrollo económico— del régimen actual por un nuevo orden de cosas: nada tiene de extraño que esta doctrina haya tenido que conquistar en lucha cada paso dado en la senda de la vida" [7]. Y en efecto, en su camino, que ya supera el siglo, el marxismo ha encontrado y encuentra miles de "refutaciones" y "refutadores", incluyendo a los contemporáneos, incluso los llamados anticomunistas "académicos".

Pero nos preguntamos si realmente puede hablarse, en general, de forma teórico-científica de una "refutación" del marxismo. Precisamente la doctrina leninista de la verdad es la que permite dar la respuesta correcta a esta cuestión, que, por supuesto, descorazona a todos y cada uno de los "refutadores" del marxismo. Todas las ideas y principios del marxismo, ya probadas reiteradamente y confirmadas por la práctica histórica, poseen veracidad objetiva o, en otras palabras, tienen, por ello, *el rango de verdades objetivas*. Por consiguiente, no dependen del sujeto, de las diversas opiniones y apreciaciones subjetivas dadas por determinadas personas. Y esto significa que cualquier intento de objetar el marxismo, cualquier impugnación contra él por parte de los "refuta-

---

[7] V. I. Lenin. *Marxismo y revisionismo, O. C.*, t. 17, pág. 17.

dores" viejos y nuevos carecen de objeto y de perspectiva. Por ello decimos con pleno fundamento científico que el *marxismo es inobjetable*. El que esto les guste o no a nuestros enemigos ideológicos es otra cuestión que ya no corresponde al análisis de los problemas gnoseológicos, entre los cuales el de la verdad es esencialísimo.

En la afirmación "el marxismo es inobjetable" no hay ni nada de dogmatismo, como les puede parecer a sus críticos actuales. No hay que confundir el significado objetivamente verdadero de las ideas y principios del marxismo con la necesidad de su desarrollo constante, haciéndose más concreto y rico en función de la práctica histórico-social que avanza y el poderoso progreso del conocimiento científico del mundo, de toda la cultura material y espiritual de la humanidad. Por ello, como ya se ha dicho, el marxismo es *antidogmático por su esencia* como doctrina en constante desenvolvimiento creador. Y si los teóricos de la II Internacional, en el pasado, y ahora los "nuevos" y "novísimos" críticos del marxismo hacen cuanto pueden por dogmatizar el marxismo, vaciarlo de su contenido vivo, creador e innovador, eso ya no es marxismo sino una deformación del mismo, una "caricatura de marxismo" en el mejor de los casos, lo que fustigaba sin piedad V. I. Lenin precisamente desde las posiciones del pensamiento creador y revolucionario marxista. Desde el punto de vista *gnoseológico general* el principio de la veracidad objetiva de las teorías científicas no está en oposición, sino unido al principio de su desarrollo: la innegabilidad de las teorías objetivamente verdaderas no significa, por supuesto, su absolutización ni su dogmatización, sino que, por el contrario, exige su profundización, su concretización, la sustitución de sus tesis anticuadas por otras nuevas que correspondan a la nueva práctica histórica, al progreso general del conocimiento. En la teoría de la verdad esta regularidad del proceso del conocimiento necesita un examen especial de la dialéctica de las categorías del carácter absoluto y relativo de la verdad, cada una de las cuales, tanto por separado como en su conexión, se determina por el principio de la objetividad como principio básico de toda la teoría leninista de la verdad.

Subjetividad de la verdad. Dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo en el concepto de la verdad. El principio de la objetividad de la verdad, que por su esencia y concepto *excluye* el subjetivismo del conocimiento y, por tanto, *el subjetivismo de la verdad*, en su contenido profundo y dialéctico resulta en unidad con *la subjetividad de la verdad.* El subjetivismo del conocimiento lo determina la primacía del momento subjetivo, que domina, lo que conduce a subestimar o negar el significado decisivo del contenido objetivo de las formas cognoscitivas como formas de reflejo de la realidad material. En este sentido, el concepto "verdad subjetiva" se excluye de hecho a sí mismo, se convierte en un *pseudoconcepto*, por oposición a la afirmación de Carnap, quien estima los conceptos de la "realidad", el "objeto", la "cosa", el "tiempo" y el "espacio" pertenecientes a la categoría de pseudoconceptos, incluyendo aquí las del conocimiento científico, privadas, en su concepción, de la sintaxis lógica del idioma de contenido objetivo real.

A diferencia del concepto "verdad subjetiva", el concepto de subjetividad de la verdad tiene, en este plano, el necesario sentido racional. La subjetividad de la verdad, como ya se ha dicho brevemente, se expresa en que precisamente el hombre, en calidad de sujeto cognoscente, crea y desarrolla el cuadro científico del mundo, elabora los conceptos, las categorías, las teorías científicas e introduce en el proceso del conocimiento ideas y principios culminando todo con la formulación de definiciones en los correspondientes términos lingüísticos y matemáticos. El hombre en su papel de sujeto cognoscente forma el propio concepto de la verdad, revela y determina su contenido y lo expresa en forma terminológica. Al analizar la estructura del concepto general de la verdad, el hombre desarrolla un determinado sistema de definiciones gnoseológicas, establece vínculos y relaciones entre ellas como elementos del sistema, crea el modelo lingüístico de la verdad como concepto general.

La subjetividad de la verdad es la expresión de la actividad creadora del hombre en función de sujeto cognoscente, como creador y portador de los conocimientos.

Esto conserva su vigor lo mismo en relación al concepto general de la verdad en su conjunto que en relación a cualquier tesis concreta verdadera.

La subjetividad de la verdad es, por tanto, un aspecto indispensable del concepto de la verdad. En este plano, resultan básicamente insostenibles los juicios de Husserl y otras ideas semejantes a esa, defendidas por B. Bolzano, F. Brentano, G. Santayana, con todas sus diferencias. La esencia de estas disquisiciones consiste en que el concepto general, incluyendo el de la verdad o lo verdadero como *general ideal*, como aspecto ideal, Eidos, no sólo se opone al mundo de los objetos unitarios, sino que está dado *a priori*, existe en sí como principio independiente, fuera de toda actividad del sujeto cognoscente, aislado de la forma subjetiva de las categorías del conocimiento. De esta manera, aquí tenemos ruptura entre *la esencia* del concepto y su *génesis*, lo que en relación con el concepto de la verdad conduce a la negación de la actividad creadora cognoscitiva del hombre que elabora y desarrolla, en complejo y largo proceso del conocimiento, el concepto científico de la verdad.

Las concepciones basadas en la postulación apriorística de principios ideales eternos y absolutos hacen caso omiso precisamente de la génesis de éstos, de su surgimiento lógico en el proceso de la actividad cognoscitiva de los hombres; menosprecian el significado real y el sentido gnoseológico de la subjetividad del conocimiento, de la subjetividad de la verdad. Hegel mostró que la sustancia espiritual pasiva y muerta de Schelling no está en condiciones de generar el movimiento del espíritu, el proceso de conocimiento como movimiento incesante de la razón por la vía que conduce a abarcar más íntegra y profundamente los fenómenos del mundo circundante. El movimiento del espíritu es la formación y el desarrollo de los conocimientos, la creación de la ciencia y los conceptos científicos, el camino para que el espíritu se posea a sí mismo y, con ello, la realidad, por cuanto la realidad es el espíritu y la razón en su verdad. Hegel expresó estas ideas, profundamente dialécticas en su esencia, en *Fenomenología del espíritu* mediante la siguiente tesis básica: es indispensable "comprender y expresar lo

verdadero no como *substancia* únicamente, sino, del mismo modo, como *sujeto*" [8]. El espíritu jamás se encuentra en reposo, sino arrastrado por el movimiento continuo hacia adelante, y este movimiento es *la formación del conocimiento*, es decir, *la formación de la verdad*, proceso que constituye la formación de los fenómenos del espíritu como fenómenos del conocimiento.

El significado racional de la subjetividad de la verdad se revela únicamente en conexión firme con la objetividad del conocimiento y de la verdad como principio decisivo. Este significado viene implicado ya en la propia definición. La verdad es proceso de creación y desarrollo del cuadro *científico* del mundo. El hombre, como sujeto cognoscente, elabora los conceptos, las teorías y los principios del conocimiento científico, no *a priori*, no *ins Blaue hinein* — "el azul del cielo", "libremente", de forma arbitraria, sino en proceso complejo y laborioso de reflejo de las propiedades y las relaciones de la realidad objetiva, cuya existencia con todas sus propiedades y relaciones es independiente del sujeto cognoscente. Este alcanza la verdad únicamente cuando en las formas del conocimiento por él creadas refleja y revela el verdadero contenido de los objetos y fenómenos del mundo objetivo. En este caso, las formas subjetivas se convierten en la expresión del contenido objetivo de la realidad objetiva independiente del sujeto en su existencia. Este nexo dialéctico de la objetividad y la subjetividad está claramente expresado en la definición leninista: la sensación, lo mismo que la noción y el concepto, es "una imagen subjetiva del mundo objetivo, del mundo an und für sich" [9].

En este sentido nosotros podemos hablar con pleno derecho de la verdad en su conjunto y de todas las tesis verdaderas, de todas las formas de conocimiento científico como del *modelo (modelos) de la realidad*. Este concepto combina en sí tanto el factor determinante del reflejo en el conocimiento del mundo material como el

---

[8] Hegel. *Obras*, t. IV, pág. 9.
[9] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 120.

del proceso activo de la creación de las formas cognoscitivas por el hombre, y todo eso no de forma mecánica, sino en un concepto único y con un término único. En cuanto al concepto de la verdad, nos parece más acertado hablar de *modelo científico como unidad dialéctica de la objetividad y la subjetividad.* Por supuesto que también cada tesis verdadera puede contemplarse como modelo particular y concreto de la realidad [10].

La unidad de la objetividad y la subjetividad de la verdad se manifiesta en todo el camino del verdadero conocimiento del mundo; en cada momento dado tiene un carácter histórico-concreto; su contenido cambia y se desarrolla sin cesar, se hace cada vez más profundo y multifacético. Pero como principio, como una de las tesis básicas de la teoría de la verdad, tiene carácter universal y está presente en todo el conocimiento humano, desde Euclides y Arquímedes hasta las supremas conquistas de la moderna Megaciencia. La dialéctica del proceso del conocimiento verdadero deberá ser objeto de un posterior análisis en relación con los conceptos de lo absoluto y la relatividad de la verdad.

La unidad de la objetividad y la subjetividad halla también su expresión lógica en las formas lingüísticas correspondientes. La actividad de la razón humana en el conocimiento se revela con plena claridad en el proceso de definición de los conceptos y otras formas gnoseológicas. La fase culminante de la definición es la elaboración de los términos necesarios que fijan el pensamiento acerca de las propiedades y rasgos de los objetos y sus clases, expresables en los conceptos dados. La denominación de las cosas no es obra del mítico Adán, como insinúa la Biblia, sino del hombre real y vivo que, en el proceso del conocimiento del mundo, elabora los conceptos y les adjudica una expresión terminológica verbal.

---

[10] R. Garaudy, por ejemplo, al examinar el carácter del conocimiento e introducir el concepto de "modelo", toma el importante término "reflejo" (un "reflet") entre comillas concediendo plena preferencia al término "construcción", que sustituye con frecuencia por el término "proyecto" (R. Garaudy. *Marxisme du XX siècle.* Paris—Geneir, 1966, p. 49). Aquí se trasluce una tendencia bien definida de subestimar el principio de la objetividad de la verdad.

La expresión verbal y terminológica de ideas determinadas durante el proceso de formación y definición de las formas cognoscitivas nos parece de importancia exclusiva. En este plano, hay que admitir como justas las exigencias de la semántica lingüística respecto a la exactitud del término, la exactitud de la expresión de los vínculos y las relaciones entre los términos, la elaboración de reglas estrictas para el manejo de los términos en el conocimiento. Pero en oposición a las normas del idealismo semántico debe siempre tratarse del significado conceptual de los términos, de que expresen el significado objetivo de los pensamientos acerca de los objetos del mundo circundante, lo que permite establecer también determinadas relaciones de términos sujetos a formalización sobre una base gnoseológico-conceptual, y no mediante reglas apriorísticas.

Con esta óptica, también el simbolismo adquiere significado racional, sustituyendo los correspondientes términos y definiciones de las distintas ciencias. El simbolismo de las matemáticas y de la lógica moderna es excepcionalmente racional, exacto y diferenciado. Los símbolos matemáticos no sólo sustituyen convencionalmente los términos verbales; son expresión concentrada, en forma de máximo laconismo, de la esencia y las diferentes relaciones de los propios conceptos de las matemáticas. Así es como aparece el significado conceptual de los símbolos, oculto directamente bajo su forma externa. Tomemos como ilustración la maravillosa proporción establecida por Euler y su expresión en la elegante forma simbólica:

$$e^{i\pi} = -1.$$

En esta rara combinación de símbolos se encierra un profundo sentido conceptual: el número e, base de logaritmos naturales, tiene por exponente el producto de un número imaginario por el número π, siendo el resultado igual a menos uno. Sólo el valor exacto, es decir, objetivamente verdadero, de todos los números expresados con los símbolos e, i, π, permite establecer esta relación concreta entre ellos, lo que es expresión de la conceptualidad de estos símbolos, de su valor en el conocimiento como formas subjetivas creadas por el hombre en el proceso

del reflejo complejo, indirecto de la realidad objetiva por medio de una serie de conceptos de alto grado de abstracción.

En rigor, la forma de los símbolos y signos no tiene de por sí, en el caso general, un sentido conceptual concreto cognoscitivo. Por ejemplo, la representación con ψ (letra griega) de una importantísima dependencia funcional en el aparato matemático de la mecánica cuántica es, por supuesto, libre y convencional; sin embargo, el propio símbolo como expresión de dicha dependencia tiene un significado objetivo, conceptual, por cuanto el concepto "función-ψ" es uno de los conceptos fundamentales de la mecánica cuántica, cuya veracidad objetiva ha sido establecida por la ciencia y la práctica modernas. Pero en la ciencia se dan también otros casos. Tomemos el símbolo de la integral aplicado constantemente en matemáticas. Se expresa con el signo $\int$, forma alargada de la letra Σ (S), la primera de la palabra *summa*, por cuanto el propio concepto de la integral expresa el límite de la suma de las diferenciales dx, cuando la diferencia $x_i - x_{i-1}$ tiende a cero. Ese fue el curso del pensamiento de Leibniz, promotor de estos símbolos que, en su tiempo, triunfaron sobre el simbolismo de Newton, de forma menos determinada.

Por supuesto que la imagen jamás puede compararse totalmente con el modelo representado; ni los signos matemáticos ni los símbolos son reflejo especular de las complejísimas relaciones cuantitativas y espaciales y las formas del mundo real estudiadas en las matemáticas modernas en toda su diversidad. Pero básicamente, desde el punto de vista gnoseológico general, cualquier representación simbólica en la ciencia presupone necesariamente la realidad objetiva de aquello que se ha de representar y reflejar en la conciencia mediante el sistema de diferentes formas y categorías cognoscitivas.

La objetividad y la subjetividad de la verdad en su unidad, dentro de la cual la objetividad, como principio, es siempre prioritaria, conservan su significado en todas las formas del conocimiento científico y en todos sus niveles. Esta unidad no sólo no excluye, sino que presupone la especificidad y la autonomía relativa de ambos

componentes: la objetividad de la verdad conserva el significado determinante independiente de la diversidad de formas de su manifestación; la subjetividad de la verdad constituye una libertad determinada de su expresión en esta variedad de formas y aparece directamente como actividad creadora del sujeto dirigida siempre al objeto, al conocimiento del mundo real en su movimiento.

Capítulo V

LO ABSOLUTO Y LO RELATIVO DE LA VERDAD

"Dos sentimientos se despertaron en mí: el miedo y el deseo. El miedo ante la cueva tenebrosa y temible y el deseo de ver si había algo maravilloso en su profundidad".

Leonardo de Vinci

La sucesiva introducción y análisis de nuevas categorías que caracterizan el concepto general de la verdad transcurre sobre la base única de los principios determinantes de la objetividad, el desarrollo y la contradicción. Esto también se refiere íntegramente a las categorías de lo absoluto y lo relativo de la verdad que, aun estando vinculadas dialécticamente entre sí, conserva cada una de ellas sus peculiaridades.

Cuando determinamos lo absoluto de la verdad partimos de la siguiente definición: *lo absoluto de la verdad representa la posibilidad real del conocimiento íntegro, exhaustivo de la esencia y las leyes del mundo circundante, realizada en el proceso infinito y continuo de su conocimiento como materia en eterno desarrollo.*

En cuanto a las categorías de lo absoluto y lo relativo es particularmente clara la conveniencia de sustituir los términos "verdad absoluta" y "verdad relativa" por las correspondientes definiciones predicativas. En efecto, serían sin duda de doble sentido las expresiones; "la

teoría de la gravitación, de Newton es una verdad absoluta" o "el marxismo es una verdad relativa". Si renunciamos a estos términos y aplicamos definiciones predicativas todo será más lógico y no suscitará ninguna duda. Podemos decir de forma plenamente racional que el marxismo, como doctrina objetivamente verdadera se caracteriza al mismo tiempo por la veracidad relativa de sus tesis o, lo que es lo mismo, por la relatividad de la verdad (en su conjunto). En cuanto a la teoría de Newton, como a cualquier teoría científica concreta, jamás podremos decir que se trata de una verdad absoluta, pero el rasgo de lo absoluto de la verdad pertenece indudablemente a tales teorías. Las *ideas* de los fundadores del marxismo-leninismo conservan aquí su completo significado, pero sus *formas* concretas *de expresión* deben lógicamente desarrollarse.

Lo mismo que otras características gnoseológicas de la verdad, lo absoluto y lo relativo expresan la naturaleza de la propia existencia, su carácter contradictorio y dialéctico, sujeto al correspondiente análisis en el conocimiento científico, veraz. Esto fue expuesto de forma lacónica y, al mismo tiempo, clara, por V. I. Lenin en la siguiente definición: "Lo absoluto y lo relativo, lo finito y lo infinito son escalones de un mismo mundo" [1–2]. Aquí se expresa la idea de la base ontológica de las categorías de lo absoluto y lo relativo y de su vinculación, entre sí y con las categorías de lo finito y lo infinito, sumamente sustanciales para la comprensión de las regularidades del proceso cognoscitivo.

Lo absoluto y lo relativo no sólo están vinculados con el concepto de la objetividad, sino que se apoyan totalmente en él. Cuando exponía su profundo pensamiento de la unidad de la verdad absoluta y la objetiva en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, V. I. Lenin habla de su identidad en cierto sentido. Subraya, por ejemplo, que "reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta", y más adelante dice: "...son históricamente condiciona-

[1–2] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 95.

les los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero la existencia de esta verdad, así como el hecho de que nos aproximamos a ella *no obedece a condiciones*" [3]. Así es. Lo absoluto como característica de la verdad es su objetividad; más exactamente, el concepto de lo absoluto tiene sentido racional y real sólo como objetividad de la verdad. Esto determina su unidad y, en este sentido, sólo en este, como hace V. I. Lenin, se puede hablar de su identidad. Al mismo tiempo, debe señalarse que la categoría de absoluto, que se determina íntegramente en su esencia por la objetividad de la verdad, tiene un aspecto gnoseológico determinado, su *differentia specifica*, exclusivamente propia.

Lo absoluto de la verdad es una peculiaridad suya inalienable y, como concepto, actúa de componente indispensable y lógico de su significado general, de su estructura. Es natural que lo absoluto de la verdad está indisolublemente ligado al concepto de lo absoluto en la filosofía tomada en general.

Debe señalarse que el concepto de absoluto fundamenta los sistemas filosóficos tanto del idealismo absoluto norteamericano (J. Royce) como del inglés (F. Bradley) o el alemán (H. Hlokner). Lo absoluto aparece en ellos como el principio superior, la sustancia única que abarca todo lo existente, todas sus formas y manifestaciones, pero no se reduce a ellas ni depende de ellas ni de otros principios ni causas, no conoce ninguna frontera en el tiempo, es eterno y constituye la esencia de todos los fenómenos, de todo el mundo. Lo absoluto, según Bradley, es "la plena realización de nuestro afán de verdad, de belleza, de expansión espiritual, de sentimientos y de actividad" [4]. Un tal *Absoluto* determina el objetivo, la esencia y el sentido del conocimiento y, con ello, la naturaleza de la verdad.

La verdad, según las opiniones de los representantes del idealismo absoluto, es el objeto definitivo del conocimiento, la suprema síntesis de los universales que for-

[3] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 134-135.

[4] F. H. Bradley. *Collected Essays*, vol. II, Oxford, 1935, p. 630.

man el sistema culminado, la totalidad de "ideas realizadas" como ideal definitivo del conocimiento. La elevación, en este sentido, de la verdad hasta el Absoluto significa para los idealistas absolutos su teologización, y su "filosofía racional" se convierte en teología racionalizada.

Pero lo absoluto puede muy bien considerarse también un concepto racional, bastante esencial para la teoría de la verdad del materialismo dialéctico. En el concepto de lo absoluto pueden distinguirse dos aspectos básicos: 1) lo absoluto es el principio independiente superior, y 2) determina todos los lados y fenómenos de la vida, todos los aspectos del movimiento y desarrollo del mundo. Una cosa y la otra no sólo tienen un significado fundamental y filosófico general, sino que subyace en las ideas y categorías gnoseológicas correspondientes. Aquí, las ideas racionales están expresadas de la manera más consecuente en las concepciones de Hegel, particularmente en su *Fenomenología del espíritu* que, según expresión de C. Marx, es "verdadero manantial y secreto de la filosofía hegeliana" [5].

Según esta concepción, el cenit del movimiento del espíritu es el *conocimiento absoluto*. El espíritu, en su desarrollo, pasa por todos los momentos complejos de la razón, el espíritu y la religión, llegando en el "sujeto Absoluto" hasta el conocimiento absoluto. Pese a todo lo abstracto del esquema de Hegel, aquí tenemos una serie de puntos racionales. Primero, el conocimiento absoluto se logra durante el "movimiento del conocimiento", en el desarrollo progresivo de las "conformaciones del espíritu"; segundo, el conocimiento absoluto es, como la verdad absoluta, la "última conformación" que encarna el conocimiento superior en su contenido racional; tercero, el conocimiento absoluto es el contenido completo del objeto expresado en el concepto, y el conocimiento en "el elemento del concepto" es un conocimiento científico donde se resuelve la contradicción entre el conocimiento y la verdad, y donde el conocimiento como absoluto se convierte en verdad. "Esta última con-

---

[5] C. Marx y F. Engels. *De las primeras obras*, M., 1956, pág. 624.

formación del espíritu —dice Hegel en su *Fenomenología*—, espíritu que da a su contenido íntegro y verdadero la forma de entidad, con lo cual realiza en esta misma medida su concepto, y que queda, sin embargo, en esta realización sin apartarse de éste, su concepto, es el conocimiento absoluto" [6]. Al mismo tiempo, esta última formación del espíritu es "el conocimiento que se alcanza en el concepto", es la ciencia como "conocimiento verdadero del espíritu sobre sí mismo" [7].

También aquí, por supuesto, el elemento culminante en la lógica del razonamiento de Hegel es contradictorio, pero en esta contradicción predomina la tendencia a la culminación de su sistema. El espíritu, en su movimiento, culmina el desarrollo y retorna a sí.

Pero desarrolla, además, un pensamiento dialéctico correcto: el conocimiento absoluto es resultado del movimiento y se alcanza en el mismo; el espíritu cognoscente pasa por todas las formas históricas de su manifestación, todo el reino de los espíritus que constituye una "serie consecutiva" donde un espíritu sucede al anterior y cada uno toma el reino del mundo del espíritu precedente [8]. Esta fue la idea que condujo al gran dialéctico a pensar que el conocimiento absoluto es movimiento *infinito* de los fenómenos del espíritu, al pensamiento, digna cima de su *Fenomenología*, que él mismo llamará más tarde *viaje hacia los descubrimientos*.

Volviendo a la apreciación que el materialismo dialéctico hace de lo absoluto de la verdad subrayamos de nuevo que tiene como fundamento ontológico el infinito mundo material, la realidad en perpetuo movimiento y desarrollo, la materia como realidad objetiva y absoluta, como sustancia material infinita. Esto determina la posibilidad real del planteamiento del problema acerca del conocimiento absoluto llamado a reflejar en sus formas el mundo en desarrollo infinito. De aquí también que el conocimiento absoluto jamás pueda tener fin ni culminación, por cuanto su objeto es infinito, cambia y

---

[6] Hegel. *Obras*, t. IV, págs. 427-428.
[7] Ibíd., pág. 430.
[8] Ibíd., pág. 434.

se desarrolla sin cesar. El conocimiento absoluto es *movimiento*, proceso ininterrumpido de profundización de la conciencia del hombre en la ilimitada esencia de la materia y en su inagotable multiformidad. En este sentido V. I. Lenin habla de la verdad absoluta como del conocimiento integral y exhaustivo, de la ilimitada posibilidad humana de penetrar en la infinitamente compleja y contradictoria naturaleza del mundo circundante. "El conocimiento es acercamiento eterno e infinito del pensamiento hacia el objeto. El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento del hombre no debe entenderse *muerto* y *abstracto, sin movimiento ni contradicciones,* sino en *proceso* eterno de movimiento, surgimiento de contradicciones y su solución" [9]. La idea de lo eterno e infinito del conocimiento es precisamente la idea de lo absoluto de la verdad en su sentido profundamente dinámico, es decir, dialéctico, a diferencia de las representaciones abstractas metafísicas del Absoluto como algo culminado y finito.

Lo absoluto de la verdad está en cierto sentido vinculado con el concepto de la *soberanía* del conocimiento al que se refirió F. Engels en el *Anti-Dühring*. Esta soberanía no sólo consiste en que la conciencia del hombre tiene plenos derechos en cuanto a la realidad y autenticidad del reflejo del mundo material en ella, de su capacidad para el conocimiento auténtico del mundo. Soberanía del conocimiento significa también su independencia interna en el sentido de que precisamente en ella se logra el verdadero conocimiento; no se trae de fuera, de la esfera trascendental, de "la razón divina", etc. El proceso real del conocimiento es la creación del cuadro científico del mundo por la razón humana, es decir, la creación y el desarrollo de la propia verdad como proceso, nunca limitado ni por nadie y que se adentra en el infinito, por cuanto el propio mundo material que tratamos de conocer también es infinito y se desarrolla eternamente.

En este sentido F. Engels reveló brillantemente la contradicción en el proceso del conocimiento infinito del

[9] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.,* t. 29, pág. 177.

mundo, cuyo sentido es extraordinariamente sustancial para comprender la dialéctica de lo absoluto y lo relativo de la verdad. Recordemos el razonamiento fundamental de F. Engels. "Otra vez volvemos a encontrarnos con aquella contradicción con que nos tropezamos más arriba entre el carácter —que necesariamente hemos de representarnos como absoluto— del pensamiento humano, y su realidad en una serie de hombres individuales de pensamiento limitado, contradicción que sólo puede resolverse a lo largo de un progreso infinito, en la sucesión —para nosotros, al menos, prácticamente inacabable— de las generaciones humanas. En este sentido, el pensamiento humano es a la par soberano y no soberano, y su capacidad cognoscitiva a la par no limitada y limitada. Soberano e ilimitado en cuanto al don, la vocación, la posibilidad, la meta histórica final; no soberano y limitado, en cuanto a la ejecución concreta y a la realidad de cada caso" [10].

De hecho aquí, la contradicción se da en un doble plano: 1) el conocimiento es soberano, indispensable, absoluto y, al mismo tiempo, no soberano, aleatorio y relativo; y 2) el conocimiento es infinito en sus posibilidades, incesante en el proceso de la prolongación infinita de la vida humana, pero, también, es finito, se realiza en los distintos actos cognoscitivos de los hombres, y, además, en esta práctica de las sucesivas generaciones humanas va encontrando su solución. Esta dialéctica de lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito en el conocimiento es, al mismo tiempo, la dialéctica de la verdad como proceso de creación y desarrollo incesante del cuadro científico del mundo, tanto en su conjunto como en todos sus momentos esenciales. De esa forma, en el proceso cognoscitivo real se revela el *carácter contradictorio de la verdad.*

En consideración a lo contradictorio de la verdad y la definición de lo absoluto de la verdad que hemos citado, nos detendremos brevemente en la cuestión de las llamadas "verdades eternas". De hecho aquí se trata de

[10] F. Engels. *Anti-Dühring.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 20, pág. 88.

ciertos postulados verdaderos que formula Hegel, por ejemplo "cuando nació el César", "cuántos pies medía el estadio", "el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo" [11] o el conocido ejemplo de Engels: "Napoleón murió el 5 de mayo de 1821" [12].

Todo esto son realmente verdades eternas por cuanto tampoco en el futuro serán refutadas. Pero nos parece que no merecen ser calificadas de "verdades absolutas" para no confundirlas con el concepto gnoseológico general de lo absoluto de la verdad (o con la verdad absoluta en su significado general). Hegel tiene razón cuando dice que considerar que lo verdadero está en ese tipo de "resultados sólidos" es una *forma dogmática de pensar*. "En realidad —concluye Hegel— la naturaleza de esa llamada verdad se distingue de la naturaleza de las verdades filosóficas" [13]. Podemos considerar todas las verdades de semejante tipo momentos aislados en el conocimiento de la verdad como concepto general, y no hay razón para aplicarles una definición gnoseológica general como lo "absoluto".

Es profundamente dialéctica la tesis de Hegel de que "sólo lo absoluto es verdadero y sólo lo verdadero es absoluto" [14], y, a pesar de cierto "gnoseologismo" de su segunda parte, debe considerarse como un todo inseparable, unida a su comprensión de la verdad como tal, como verdad objetiva. Además, la unidad de lo objetivo y lo absoluto determina íntegramente la esencia de la verdad y, en fin de cuentas, todo su contenido revelado en sus diversas definiciones. Esto se refiere por completo al contenido y el sentido del concepto *relatividad de la verdad*, que tan importante lugar ocupa en la teoría leninista (y debe subrayarse especialmente también y seguir examinándose en lo sucesivo por su enorme significado, tanto teórico como práctico).

---

[11] Véase: Hegel. *Obras*, t. IV, pág. 21.
[12] F. Engels. *Anti-Dühring*. C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. 20, pág. 90.
[13] Hegel. *Obras*, t. IV, pág. 21.
[14] Ibid., pág. 42.

Comencemos por su definición señalando con la mayor plenitud los rasgos necesarios y esenciales. *La relatividad de la verdad se basa completamente en el principio de la objetividad y lo absoluto; expresa los elementos finitos del conocimiento humano como proceso interminable y significa el conocimiento de determinados aspectos y relaciones de la realidad; caracteriza la aproximación de los conocimientos, un determinado grado de profundización de nuestra conciencia en la inextinguible esencia de las cosas, un determinado nivel histórico del conocimiento científico logrado en la época dada.* El significado de esta definición puede caracterizarse en los puntos fundamentales siguientes.

Primero. La relatividad de la verdad viene condicionada por la dialéctica del proceso cognoscitivo en su conjunto. El conocimiento de la verdad objetiva (como verdad absoluta) no se logra de inmediato, instantáneamente y con integridad: el resplandeciente Ave Fénix de la Verdad no puede ser capturada con un solo acto del conocimiento en medio de la "iluminación absoluta". Del mismo modo tampoco es un proceso simple de obtención de verdades ya listas y eternas, no es un proceso de acuñamiento de verdades como monedas que pueden embolsarse con facilidad. V. I. Lenin señala de forma especial que sólo el curso completo del conocimiento conduce a la verdad objetiva, a la "idea absoluta". Los diferentes factores del conocimiento son precisamente una serie de verdades relativas que crean el movimiento general del conocimiento de la verdad absoluta, la cual representa por su esencia este movimiento, este proceso que se va alejando hacia lo infinito. El conocimiento —dice V. I. Lenin— "no es un reflejo simple, directo e íntegro, sino el proceso de una serie de abstracciones, formaciones y creaciones de conceptos, leyes, etc.; estos conceptos, leyes, etc. (el pensamiento, la ciencia="la idea lógica"), *abarcan* convencionalmente, la regularidad aproximadamente universal de la naturaleza en su eterno movimiento y desarrollo" [15]. El pensamiento humano, por su naturaleza —sigue ampliando V. I. Lenin

[15] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 164.

su idea— puede darnos la verdad absoluta formada por una suma de verdades relativas. Cada nuevo descubrimiento científico, nuevo concepto científico o nueva teoría en el complejo proceso cognoscitivo agregan nuevos granos a esta suma de la verdad absoluta como proceso real de dominio del mundo infinito, con toda su inextinguibilidad y contradicción, por el hombre como sujeto cognoscente, con su finita razón. Según V. I. Lenin, el hombre puede irse acercando *eternamente* al reflejo completo de *toda* la naturaleza, "creando abstracciones, conceptos, leyes, el *cuadro científico del mundo*" [16].

Estas palabras de Lenin tienen significado decisivo en el sentido de que el proceso ininterrumpido de creación y desarrollo del cuadro científico del mundo es prácticamente un proceso infinito de conocimiento de la verdad absoluta, pero, además, no como un *Ave Fénix* infinitamente lejana e *inasequible*, sino como un proceso real de conocimiento y logro de la felicidad de dominar el *pájaro azul* en cada momento dado del pensamiento y la existencia del hombre. Pero, éste es un proceso de exclusiva complejidad: un difícil trabajo del "espíritu universal", un proceso contradictorio del movimiento del conocimiento del fenómeno a la esencia, de la esencia de primer orden a la de segundo orden, a la esencia de *n* orden, cada una de cuyas etapas se distingue cualitativamente de la anterior sin ser simple adición de un elemento más, del tipo de 1+1+1..., es decir, del tipo de "boba infinidad".

Además, a pesar de todos los gigantescos éxitos del conocimiento científico, a pesar de todos los logros más elevados del intelecto humano en la conquista de la verdad, sigue siendo justa la tesis expuesta por el magnífico obrero alemán, J. Dietzgen, llegado por sí solo al materialismo dialéctico: "Por supuesto que el cuadro no agota el objeto, que el artista se rezaga del modelo... ¿Cómo puede un cuadro "coincidir" con el modelo? Aproximadamente, sí" [17].

---

[16] Ibíd. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

[17] J. Dietzgen. *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, 1887, S. 197.

Segundo. Tanto lo relativo como lo absoluto de la verdad tienen sentido y significado sólo en relación con su objetividad. Esta es la tesis fundamental en la comprensión del sentido de la relatividad de la verdad y del correspondiente carácter de sus vínculos con lo absoluto. V. I. Lenin señalaba que de las ideas y las declaraciones de Engels y de Dietzgen se desprende que "para el materialismo dialéctico no hay una línea infranqueable de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta" [18].

Y en efecto: la profunda interconexión que existe entre lo absoluto y lo relativo de la verdad se revela en el proceso histórico real del conocimiento humano. De una parte, lo absoluto de la verdad como posibilidad del completo conocimiento del mundo se realiza en una serie ininterrumpida de tesis relativamente verdaderas, con un grado cada vez mayor de profundidad y exactitud que reflejan las leyes infinitamente complejas del mundo material en constante desarrollo. Pero, por otro lado, lo relativo de la verdad es, al mismo tiempo, su absoluto: cada paso relativamente verdadero en el conocimiento del mundo significa un paso hacia el conocimiento del contenido completo, absoluto e inagotable de la realidad.

La relatividad de la verdad no tiene nada de común con el subjetivismo o el *ilusionismo*, según definición de N. Chernyshevski. En ello fija V. I. Lenin una especial atención: "Kant interpretó el carácter finito, pasajero y relativo, el carácter convencional del conocimiento humano (de sus categorías, causalidad, etc.) como *subjetivismo*, y no como dialéctica de las ideas (= a la propia naturaleza), separando el conocimiento del objeto" [19]. V. I. Lenin se manifiesta con la misma decisión contra la análoga posición de A. Bogdánov, para quien el reconocimiento de la relatividad de los conocimientos excluye cualquier admisión de la verdad absoluta y objetiva, lo que significa relativismo en el conocimiento, que lleva

---

[18] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 138.

[19] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 189.

inevitablemente al escepticismo, al agnosticismo y a la sofistería. En este sentido V. I. Lenin subraya que la dialéctica incluye sin duda el relativismo (es decir, el reconocimiento de la relatividad de nuestros conocimientos), pero no se reduce a éste ni con mucho, es decir, que reconoce la relatividad del conocimiento no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el del condicionamiento histórico de los límites de aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad. Desde el punto de vista del "relativismo crudo" puede justificarse cualquier sofistería, puede considerarse "convencional" —ironiza V. I. Lenin—, si Napoleón murió o no el 5 de mayo de 1821...

Esta clara demarcación de la verdad relativa y la absoluta, admitiendo su intervinculación, va dirigida tanto contra el dogmatismo, impidiendo que la ciencia se transforme en dogma en el peor sentido de esta palabra, como contra cualquier agnosticismo y sofística, que niegan la veracidad objetiva, es decir, auténtica del conocimiento. También puede decirse, por tanto, que la absolutización de la relatividad significa relativismo, por ello la relatividad es relativa, por cuanto contiene su propia negación: lo absoluto. La verdad de lo absoluto y lo relativo se encierra en su unidad dialéctica y contradictoria.

Tercero. Entre los conceptos de la relatividad de la verdad y su carácter concreto existe un nexo no menos estrecho que entre su carácter relativo y absoluto. La "convencionalidad" de los límites de aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva (y la absoluta) no es un convencionalismo, la convencionalidad de la "conformidad" de nuestra conciencia consigo misma, una convencionalidad en el sentido de falta y negación de cualquier rasgo concreto y objetividad en las formas del conocimiento. La verdad se realiza sólo en el conjunto de diferentes aspectos y relaciones de la realidad, que encuentran su expresión y fijación en el conjunto de las definiciones gnoseológicas correspondientes. En este conjunto, cada elemento, cada definición expresa directamente lo concreto de la verdad y, al mismo tiempo, su relatividad, por cuanto la Verdad, con mayúscula, *alias* — verdad

absoluta, se realiza en toda su integridad sólo en el conjunto de sus componentes. Cada uno de ellos es el reflejo —directo o indirecto— de lo concreto de la calidad de uno u otro aspecto de la realidad, siempre expuesta en la variedad concreta de sus propiedades y relaciones, conocibles en las formas concretas necesarias. Al mismo tiempo, este conocimiento de lo concreto de la calidad de los diversos aspectos y relaciones de la realidad en cada momento dado y con el correspondiente grado de aproximación y exactitud es, precisamente, la expresión de la relatividad de la verdad, a diferencia de su carácter absoluto, lograble en el infinito proceso del conocimiento.

Todas estas características de la relatividad de la verdad, cuyo adecuado sentido se revela sólo en relación con su objetividad, con su carácter absoluto y concreto, se desprenden de la naturaleza del proceso cognoscitivo mismo y, en el plano de la "conexión inversa", se aplican como criterios lógicos a este proceso. Veamos la apreciación, en este aspecto, de la idea del vínculo que existe entre las propiedades geométricas del espacio y su naturaleza física, idea sumamente importante para todo el desarrollo de las ciencias naturales contemporáneas.

Se trata de una de las ideas más fructíferas de la teoría de la relatividad. Acerca de su significado tenemos el testimonio histórico del propio Einstein. Para él, la geometría es la ciencia de la naturaleza; debe considerársela la rama más antigua de la física.

Históricamente, el primer paso en el conocimiento de las propiedades métricas del espacio fue la geometría de Euclides, de cuyos principios se desprende la siguiente expresión para el elemento lineal (en coordenadas de Descartes):

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$$

Esta fórmula es la primera aproximación en el conocimiento de las relaciones geométricas del mundo real; expresa, con cierto grado de exactitud, las relaciones de cuerpos espaciales, abstrayéndose de su diferente naturaleza física. Es una verdad relativa completamente defini-

da, concreta, el paso correspondiente en el conocimiento de la verdad absoluta.

La siguiente etapa importante fue la expresión obtenida en la teoría de la relatividad, teoría que utiliza las correlaciones que le son necesarias de las geometrías no euclidianas. Aquí el elemento lineal se expresa mediante el tensor métrico fundamental:

$$ds^2 = g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu$$

donde las funciones $g_{\mu\nu}$, que son componentes del tensor co-variante simétrico, definen tanto las correlaciones métricas en el *continuum* espacial-temporal como el campo gravitacional [20]. Esto significa un conocimiento más profundo de las propiedades del espacio físico y un grado más alto de penetración en la esencia inagotable de las cosas; pero, al mismo tiempo —desde el punto de vista gnoseológico esto representa un interés especial—, aquí no se suplantan, ni mucho menos, las correlaciones de la geometría euclidiana, conservan su vigencia en un dominio infinitamente pequeño y como primera aproximación, primer resultado histórico-concreto esencial en el conocimiento de las propiedades métricas del espacio real.

Sin embargo, tampoco esta expresión mediante el tensor métrico fundamental agota toda la riqueza y variedad de las propiedades y relaciones espaciales reales. Como señalara el académico V. A. Fok, esta expresión se refiere al movimiento de un punto material no cargado en el campo de gravitación. Si el punto material estuviera cargado, sufriría inevitablemente la acción del campo electromagnético exterior. En este caso, la métrica del espacio deviene más compleja y su fórmula es:

$$d\sigma^2 = g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu - \frac{l^2}{m^2 c^4} \cdot (A_\nu dx_\nu + du)^2,$$

donde el segundo elemento del miembro derecho de la ecuación expresa la acción del potencial del campo electromagnético exterior.

---

[20] A. Einstein. *Compilación de trabajos científicos*, II, Moscú, 1966, pág. 49.

Aquí es de suma importancia señalar que el proceso de conocimiento de la esencia del mundo de 2° orden, 3er orden, etc. no transcurre de forma rectilínea, sino por vías complicadas, en zigzag. En este caso, la profundización y precisión de las ecuaciones de la teoría de la relatividad transcurrió, además, por otro camino. Estas ecuaciones parten de la distribución uniforme de las masas en el espacio, lo que es cierta aproximación. V. Fok, al desarrollar las ideas de la teoría de la relatividad, señala que "la distribución de las masas en el espacio tiene carácter insular", es decir, irregular; así lo testimonian numerosas investigaciones astronómicas [21]. En relación con ello ofrece la siguiente ecuación para el elemento lineal (para el espacio infinito):

$$ds^2 = (g_{\mu\nu})_\infty \, dx_\mu \, dx_\nu = c^2 \, dx_0^2 - dx_1^2 - dx_2^2 - dx_3^2.$$

Mas a pesar de la excepcional y profunda importancia de estas ideas, las ecuaciones antes presentadas no expresan toda la infinita variedad de relaciones espaciales reales; no expresan, entre otras cosas, el efecto de los campos mesónico, neutrónico y otros campos físicos en las propiedades geométricas del espacio. Por este motivo, dichas ecuaciones no pueden considerarse verdades terminadas absolutas, sino que expresan cierto grado de nuestra penetración en los infinitamente complejos y variados vínculos y relaciones del espacio real; demuestran la unidad de lo relativo y lo absoluto de la verdad, correspondiente a un nivel concreto dado en el desarrollo de los conocimientos.

A propósito de lo dicho, expongamos la profunda apreciación que el mismo Einstein dio al lugar y papel de la teoría de la relatividad: "La teoría general de la relatividad aún está incompleta en el sentido de que el principio general de la relatividad puede ser aplicado de forma satisfactoria sólo a campos gravitcionales, pero no a todo el campo. Hasta ahora desconocemos qué aparato matemático debe aplicarse para definir todo el campo en el espacio y cuáles son las leyes invariantes generales que

[21] A. Kotélnikov y V. Fok. *Algunas aplicaciones de las ideas de la geometría no euclidiana de Lobachevski en mecánica y física.* Moscú—Leningrado, 1950, pág. 75.

rigen este campo. Evidentemente podemos estar seguros de una cosa: el principio general de la relatividad será un instrumento indispensable y eficaz en la solución del problema del campo único" [22]. Este gran pensador planteaba el problema dialécticamente: señalaba la limitación histórica de su teoría y, simultáneamente, subrayaba de hecho su carácter absoluto, objetividad y eficacia que de aquí dimana.

Todo eso rechaza resueltamente las afirmaciones relativistas acerca de que en las nuevas teorías existe una renuncia nihilista a todas las ideas y resultados precedentes del conocimiento, y que en ellas sólo está presente "la relatividad pura". Así lo afirma en nuestros días R. Garaudy, quien proclama que las nuevas hipótesis cambian radicalmente todo nuestro conocimiento y que "así lo hizo Newton al renunciar a las representaciones de Ptolomeo, o Einstein, abandonando el sistema físico de Newton y la geometría de Euclides" [23]. Garaudy confunde aquí la negación de ideas y representaciones falsas (sistema de Ptolomeo) con el avance del conocimiento científico, en el que las nuevas teorías conservan siempre y aplican los resultados objetivamente verdaderos de las precedentes, determinando sus límites y lugar en el movimiento progresivo general del conocimiento. Comparemos en este sentido las citadas palabras de Garaudy sobre Einstein y lo que este científico dice del sistema de Newton. Al caracterizar su nueva teoría de la gravitación y señalar que la misma "se diferencia esencialmente, en sus tesis básicas, de la de Newton", Einstein finaliza sus razonamientos con el siguiente significativo postulado: "No hay que pensar que la gran obra de Newton puede derribarse, en un sentido algo real de la palabra, por esta o aquella teoría. Sus ideas claras y universales conservarán para siempre su importancia como base sobre la que se ha levantado el edificio de la física moderna" [24].

---

[22] A. Einstein. *Compilación de trabajos científicos*, II, pág. 662.

[23] R. Garaudy. *Marxisme du XXe siècle*, París, 1966, pág. 58.

[24] A. Einstein. *Compilación de trabajos científicos*, II, pág. 718.

Tal es la diferencia entre los razonamientos de uno de los más eminentes científicos de nuestra época y el relativista filosófico con su nihilismo superficial y anticientífico que no tiene nada de común con las leyes del desarrollo del verdadero conocimiento del mundo.

Todo esto tiene una importancia gnoseológica general, a saber: la dialéctica de la relatividad y de lo absoluto revela lógicamente su significación metodológica general en el desarrollo no sólo de las ciencias naturales y matemáticas, sino también de todo el complejo de investigaciones sociales, de todas las ciencias humanitarias, con todos sus rasgos específicos y diferencias de las ciencias naturales. Por consiguiente, es lógico que también en el desarrollo del propio marxismo esta dialéctica conserve toda su fuerza y aparezca, quizá, en su forma más relevante y significativa.

Los numerosos críticos del marxismo han gastado toneladas de tinta y millones de hojas de papel para "demostrar" la tesis revisionista burguesa de "la obsolescencia" del marxismo, afirmando que éste tenía justificación, en el mejor de los casos, en relación con el capitalismo del siglo XIX. En la época actual todo ha cambiado radicalmente; el capitalismo, dicen, no es ahora "el mismo", el marxismo tiene que ser considerado sólo teoría del "capitalismo pasado", que no corresponde a la actualidad y que, por ello, ha de archivarse. Es indudable que en más de 100 años transcurridos desde la aparición del primer tomo de *El Capital* (1867) en el mundo del capitalismo se han producido cambios colosales, y esto no puede olvidarse. Pero la *esencia* del capitalismo como régimen explotador sigue siendo la misma, explotadora; *la ley de la acumulación general capitalista,* descubierta por C. Marx, actúa aún con mayor fuerza; un inmenso abismo separa a los Morgan, Rockefeller, Hant y Hetti, de un lado, y los que constituyen la "segunda América" —que cuentan de 40 a 50 millones de personas, según los cálculos de los propios economistas norteamericanos—, cuyo nivel de vida es inferior al fijado oficialmente. La *plusvalía* sigue dominando en la economía del capitalismo y siendo asimilada por los empresarios, y el beneficio, cuando se reparte también con

los obreros accionistas, su parte del león queda en poder de los propietarios de las empresas; los "demás" reciben como término medio el 1,5%.

La médula gnoseológica del fenómeno consiste en que la teoría económica de C. Marx que descubre la esencia y define las leyes del capitalismo no es una simple "verdad relativa", sino que, como verdadera teoría científica, se caracteriza ante todo por su objetividad y, en este sentido, por lo absoluto de su contenido principal y determinante, y en ello está su fuerza y su innegabilidad. Al mismo tiempo, también le es inherente la veracidad relativa, debido a que 1) ninguna teoría puede proporcionar conocimientos absolutos, exhaustivos acerca de todos los procesos y fenómenos del mundo y 2) el propio mundo y, en este caso, la economía capitalista cambia y se desarrolla; además, en direcciones diversas y contradictorias. Por ello, V. I. Lenin señala especialmente que "setenta eminencias como Marx no bastarían para abarcar la suma de esas modificaciones con todas sus ramificaciones en la economía capitalista mundial" [25]. Pero aquí mismo subraya que el marxismo descubrió las *leyes* de estos cambios, mostró en lo principal y básico la *lógica objetiva* de los mismos y de su desarrollo histórico, la cadena objetivamente independiente de los acontecimientos, cadena de desarrollo, independiente de la conciencia social, que ésta abarca por completo.

Cuando mostró en este sentido la inconsistencia del relativismo, V. I. Lenin dijo que teóricamente es impermisible equiparar la ideología científica y la religiosa, lo que es plenamente "lógico" desde el punto de vista del "relativismo crudo". "Toda ideología es históricamente condicional, pero a toda ideología científica (a diferencia, por ejemplo, de la ideología religiosa) corresponde incondicionalmente una verdad objetiva, una naturaleza absoluta" [26].

Estas ideas leninistas resuenan en nuestros días con extraordinaria actualidad. Como se sabe, una de las ten-

[25] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 345.
[26] Ibíd., pág. 138.

dencias de la ideología burguesa contemporánea es la negación del carácter científico de las formas y las concepciones ideológicas. Los ideólogos burgueses aprovechan este empeño ante todo contra el marxismo-leninismo como si también fuera una ideología "acientífica". Tales declaraciones abundaron especialmente en los días del 150 aniversario del nacimiento de C. Marx (1968), en el centenario del natalicio de V. I. Lenin (1970) y en los últimos XIV y XV Congresos Internacionales de Filosofía. Todas estas declaraciones fueron, por supuesto, muy variadas y, por así decirlo, "concretas", pero todas ellas falsas; su *esencia* se reduce en todos los casos a la negación de la base científica de la ideología marxista-leninista como de "toda la ideología en general" que expresa —según ellos— no criterios objetivos, sino únicamente categorías valorativas consonantes con los estrechos intereses de los diferentes grupos de hombres.

Es innegable que el marxismo-leninismo, como ideología, expresa realmente los intereses de determinados "grupos de gentes", precisamente los intereses cardinales de la clase obrera y de todas las masas trabajadoras y, a fin de cuentas, de toda la humanidad avanzada. Pero es una expresión *científica* de dichos intereses, revela vías y perspectivas reales hacia la liberación de las masas, hacia una vida auténticamente digna del hombre en base al análisis profundamente científico y objetivamente verdadero de la naturaleza de las relaciones sociales, el conocimiento de las leyes de la lucha de clases y del proceso revolucionario mundial, del lugar y papel de los diferentes aspectos y factores del desarrollo social. Por ello, volviendo a la definición que V. I. Lenin hiciera de la ideología, podemos decir que precisamente lo que corresponde a la ideología científica del marxismo-leninismo es la verdad objetiva, la "naturaleza absoluta", es decir, la propia realidad, su esencia interna, la lógica de su desarrollo histórico que conduce a la humanidad, de forma regular e inevitable, hacia el socialismo y el comunismo.

Nada semejante podemos decir de ninguna forma de ideología burguesa contemporánea o concepción revisio-

nista "de moda" y aún menos de la ideología religiosa, cualquiera que sea el ropaje modernizado que se vista. Ninguna de estas formas ideológicas tiene fundamento científico, ni siquiera se plantea en serio la cuestión de su base científica. Por tanto, todas estas formas de ideología que niegan o eluden la veracidad objetiva de sus fundamentos están de hecho impregnadas de *relativismo,* lo que conduce inevitablemente, como prevenía V. I. Lenin, al escepticismo, al agnosticismo y a la sofistería. Pero los ideólogos burgueses y revisionistas, por lo visto, están orgánicamente incapacitados para asimilar dicha prevención.

En cuanto al concepto de la relatividad de la verdad, veamos brevemente la cuestión de *lo paradójico de la verdad,* puesta a la orden del día especialmente por la ciencia moderna.

En efecto, cuando durante el período de las revoluciones científicas se rompen violentamente los conceptos y representaciones predominantes en el anterior período de desarrollo de la ciencia, también se produce la sustitución de los viejos conceptos y teorías por otros nuevos, y su combinación en la nueva etapa del conocimiento se transforma en una nueva síntesis. En principio, esta regularidad se manifiesta asimismo en todo el proceso del conocimiento que siempre tiene un carácter contradictorio, aunque no en una forma tan radical como se da durante los momentos de viraje del desarrollo científico y limitándose, generalmente, a determinados aspectos de dicho desarrollo.

Uno de los puntos más importantes de este fenómeno gnoseológico de lo paradójico de la verdad es revelado por C. Marx. Dice en *El Capital* que "*las verdades científicas son siempre paradójicas* si se las mide por el rasero de la experiencia cotidiana, que sólo percibe la apariencia engañosa de las cosas" [27]. Con su profundo análisis de la naturaleza de las relaciones capitalistas C. Marx demostró brillantemente la justedad de esa comprensión de las verdades científicas. Tras la apa-

---

[27] C. Marx. *Salario, precio y ganancia.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 16, pág. 131. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

riencia externa de las relaciones mercantiles descubrió las relaciones entre los hombres y las clases sociales, sus contradicciones y antagonismos; tras las cifras generales del crecimiento de la producción y la riqueza social demostró toda la injusticia de la distribución capitalista y la polarización de las fuerzas sociales; tras la forma exterior de los fenómenos de la civilización capitalista reveló su esencia antagónica, su verdadera naturaleza, cuidadosamente oculta por todos los economistas, sociólogos y filósofos burgueses. Las verdades científicas tan prodigadas por el genio de Marx son paradójicas en el sentido de que precisamente en ellas se evidencia la verdadera esencia de todas las contradicciones del capitalismo pese a su externa sensación de "justicia" y "armonía". Subrayamos una vez más el significado gnoseológico general de dicho principio.

En su *Fenomenología del espíritu,* Hegel habla especialmente de la "percepción contradictoria de las cosas"; de que lo verdadero, la cosa se descubre por *doble medio:* "... la cosa se *revela para* la *conciencia* cognoscente por un determinado medio, pero, *al mismo tiempo,* desde ese medio con que aparece ante la conciencia, se *refleja sobre sí* o: encierra en sí misma cierta verdad contraria" [28]. En esto tenemos la comprensión paradójica de la cosa, en otras palabras, lo paradójico de la verdad, expresando a fin de cuentas su dialéctica interna.

En esto vemos una determinada regularidad del conocimiento verdadero; además, en su historia real como historia de la ciencia, lo paradójico de la verdad se ha mostrado con frecuencia como proceso que *va liberando la conciencia de los dogmas y cánones establecidos,* hasta entonces tomados por inquebrantables y absolutos; una liberación que significa el hundimiento de tales dogmas aunque, por supuesto, no niega en el espíritu del relativismo los componentes verdaderos del conocimiento anterior. Señalemos en este plano algunos aspectos importantísimos en el desarrollo del conocimiento.

---

[28] Hegel. *Obras,* t. IV, pág. 66.

La revolución producida por Copérnico en la astronomía significó la demolición de inquebrantables dogmas seculares, un cambio cardinal de nociones consagradas en la conciencia de las gentes; además, lo paradójico de las nuevas verdades se manifestó con toda precisión en su contradicción con la apariencia del verdadero movimiento de los cuerpos celestes.

El siglo XVII se ha caracterizado en la historia del conocimiento por la creación de la ciencia clásica. Hacia fines del siglo XIX se desarrolló el cuadro científico, armónico y consecuente, del mundo físico, cuyos componentes fueron considerados verdades definitivamente establecidas, cánones indiscutibles del pensamiento científico en general. Pero a fines del propio siglo se produjeron famosos descubrimientos y, tras ellos, otras representaciones y concepciones paradójicas; después, teorías de la física realmente revolucionarias. El primer cuarto del presente siglo se distingue por la aparición de la *física no clásica*.

Sus verdades, respecto a las de la física clásica, operan como su negación aparente, como verdades paradójicas desde el punto de vista de sus percepciones desde las posiciones de las verdades tradicionales. No sólo se trata de ciertos conceptos y representaciones, sino también de la negación de principios y tesis fundamentales. Nos referimos, como se sabe, a las ideas de Planck sobre la emisión de energía por las mínimas porciones discretas: los cuantos; la idea de Einstein sobre la naturaleza cuántica de la luz; los postulados de la teoría de la relatividad y la nueva comprensión del espacio, el tiempo y el movimiento en comparación con lo absoluto de tales conceptos en la teoría de Newton; la dependencia de la masa del cuerpo respecto a su velocidad y la deducción de la correlación fundamental $E=mc^2$; la relación de Broglie sobre la interdependencia entre la frecuencia de oscilación y la longitud de la onda; la importante tesis de la mecánica cuántica que de aquí se deriva respecto a la unidad de la onda y la partícula; el *principio de complementariedad*, de Bohr, y el *principio de incertitud*, de Heisenberg, que constituyen los fundamentos de todo el edificio de la mecánica cuántica como teoría del

movimiento de las micropartículas de la materia; la nueva comprensión de la causalidad, que aparece como la negación del determinismo de Laplace; el descubrimiento de la gran variedad del mundo de las partículas elementales de la materia; la penetración en la esfera de las velocidades gigantescas próximas a la de la luz, en los intervalos de tiempo medidos en millonésimas partes de segundo, en los procesos de las transformaciones instantáneas de unas partículas elementales en otras.

Todo este proceso contradictorio y complejo no es, por supuesto, un acercamiento gradual y asintótico a la verdad absoluta, siempre inalcanzable, sino que constituye un movimiento sujeto a leyes dialécticas que se conecta, en determinadas etapas, en los períodos de los virajes decisivos del desarrollo del pensamiento, del cambio radical de los viejos conceptos y nociónes y su sustitución por otros nuevos, frecuentemente verdades contrarias y paradójicas. A fin de cuentas, este carácter paradójico viene determinado por lo paradójico de la propia existencia, por el hecho de que el mundo, en su esencia oculta, es un mundo "no euclidiano", sino colmado de escandalosas antinomias. Estas van encontrando regularmente su reflejo en el proceso mismo del conocimiento, donde se revela la verdad.

Al analizar este proceso, Niels Bohr, uno de los científicos y pensadores más grandes de nuestro siglo, en su famoso artículo titulado *Discusiones con Einstein acerca de los problemas epistemológicos en la física atómica,* escrito con motivo del 70 aniversario del natalicio del creador de la teoría de la relatividad, culmina el curso de sus razonamientos con la definición de los *dos tipos de verdad.* "Un tipo de verdad —dice— son las afirmaciones simples y claras, tales que sus contrarias son evidentemente equivocadas. El otro tipo, las llamadas "verdades profundas", son, por el contrario afirmaciones *cuyas antinomias también contienen verdades profundas*" [29]. Precisamente en este camino —si se toma es-

[29] N. Bohr. *Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics.* In: *Albert Einstein: Philosopher-Scientist,* New York, 1951, p. 240.

trictamente el aspecto gnoscológico—, se han conseguido importantísimos éxitos de la física atómica en la revelación de la naturaleza contradictoria de los fenómenos del micromundo.

El asunto no está en "ideas desquiciadas" —al gran sabio se le pueden perdonar estas palabras—, sino en la profunda naturaleza dialéctica de las verdades auténticas, en la unidad de su carácter objetivo, absoluto, concreto y relativo, que toman expresión en lo paradójico suyo como uno de los momentos culminantes del proceso contradictorio del conocimiento científico, el conocimiento de la Verdad con toda su multilateralidad y complejidad.

Capítulo VI

LA UNIVERSALIDAD Y LO CONCRETO DE LA VERDAD

¡Qué justicia más extraña!: A este lado de los Pirineos, la verdad; al otro, la mentira...

Pascal

La idea de la universalidad de la verdad se encierra en su definición como concepto general, como proceso de creación del cuadro científico del mundo: el mundo en su conjunto, en su existencia y desarrollo únicos y universales. La universalidad de la verdad caracteriza el conocimiento en cuanto expresión, en él, de la esencia y la unidad del mundo material, de sus procesos y fenómenos; en cuanto expresión de las propiedades generales y universales y de las leyes de su desarrollo.

El concepto "universalidad de la verdad", en su vínculo con el concepto de lo concreto, es parte integral de la estructura de la verdad en función de concepto general y se encuentra unido, cual elemento inseparable del sistema, con otros conceptos y definiciones. Esta unidad y estos nexos entre todos los elementos de la verdad como sistema los aseguran los principios determinantes que subyacen en ella y que están presentes en todo su contenido interno: el principio de la objeti-

vidad de la verdad, el principio del desarrollo y el principio de la contradicción de todas las formas cognoscitivas; en el caso dado, de todos los conceptos en cuanto elementos del sistema general de la verdad. El sentido interno y el contenido de la universalidad y lo concreto de la verdad, como de sus categorías y características más importantes, se revelan íntegramente sobre la base ideo-teórica de dichos principios fundamentales.

La idea del carácter universal de la verdad viene de los tiempos antiguos. Como ya se ha mostrado en breve reseña histórica, la idea de la universalidad de la verdad está presente en los razonamientos de Heráclito, en quién está relacionada con el reconocimiento de la universalidad del λόγος, que constituye la esencia del mundo, que a su vez tiene también carácter de universalidad. En la escuela Sócrates-Platón, esta idea aparece en el propio concepto de verdad como tal, en forma gnoseológica claramente expresada. En la filosofía de Aristóteles, el conocimiento de la verdad real es el conocimiento de los principios básicos y causas de las cosas, el conocimiento de lo existente en cuanto existente. Pero esto existente es único y universal, y su verdadero conocimiento no puede dejar de ser universal; la verdad del conocimiento del mundo en su esencia recibe necesariamente un carácter general (universal).

Para la inteligencia estrictamente científica de Aristóteles es sumamente significativo que estas ideas generales de su "primera filosofía" o "sabiduría" obtienen un desarrollo sucesivo y concreto y expresión en sus famosas leyes de la lógica, que él define como principios más auténticos y generales del conocimiento, destinados en todos los casos, es decir, en todos y cada uno de los pensamientos, a garantizar su veracidad. En este sentido, el descubrimiento aristotélico de las leyes de la identidad, la contradicción y la exclusión del tercero deben considerarse invariantes del pensamiento verdadero precisamente por su universalidad. En ellas podemos ver una de las primeras, en la historia de la filosofía y el pensamiento científico, expresiones adecuadas del principio de la universalidad de la verdad. La fuerza y efectividad de las leyes aristotélicas de la lógica

quizá estén condicionadas en medida decisiva por su verdadero significado universal.

La idea de la universalidad de la verdad está implícita en la tesis de Hegel —fundamental para toda la *Ciencia de la Lógica*— de que *la verdad de la existencia es la esencia* y la verdad de la esencia es el concepto. Lo mismo la existencia que la esencia y el concepto tienen verdadera universalidad, lo que determina el correspondiente carácter del conocimiento verdadero. El concepto, como expresión aquí del conocimiento generalizado de la esencia y para estar adecuado a ella debe ser necesariamente una *forma universal.* Sólo en este caso se manifiesta como *verdad de la esencia.* Por ello, la universalidad es una característica inseparable de lo verdadero en el conocimiento, que siempre tiende, por su naturaleza, al logro de la esencia.

En la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, *la unidad existencial del mundo* se presenta en calidad de base de la universalidad de la verdad como característica gnoseológica suya; unidad que consiste en su materialidad como materia que es única, infinita, eterna y en constante desarrollo. Esta unidad se manifiesta en la infinita variedad de fenómenos y procesos, pero precisamente ella, como realidad universal, aparece en calidad de fundamento objetivo de la universalidad del conocimiento, de la universalidad de la verdad. En esta unidad objetiva de la base de la universalidad consiste al mismo tiempo la base de la unidad y el vínculo de la universalidad y la objetividad de la verdad.

Sin embargo, el conocimiento no se detiene en el conocimiento de la existencia, del mundo en su tangible existencia, sino que se encamina a la revelación de la esencia interna del mundo circundante, la esencia de los procesos y fenómenos multiformes de la realidad en desarrollo. Exactamente la *esencia* es, por su naturaleza, *algo universal.* Conserva su significado de invariante con relación a la multiformidad concreta de los cambios que transcurren en el mundo, con respecto al contenido concreto de los diferentes procesos, objetos, las correspondientes clases en que se dividen dichos objetos y las áreas concretas y cualitativamente determinadas del

mundo real. Podemos hablar de la esencia y su sentido universal con respecto, no sólo al mundo en su totalidad, sino también a todos los conjuntos (o clases) concretos de objetos que implican variedad cualitativa de sus componentes, unidos por su esencia general y única. En cambio, el conocimiento de la esencia del mundo, la esencia de la existencia sólo es adecuado al verdadero conocimiento; por consiguiente, la universalidad de la verdad —tanto en el plano dilatado como en el concreto— también se determina por la necesidad del conocimiento de la esencia como lo universal respecto a la variedad concreta en sus diversas manifestaciones.

La universalidad en el mundo real también caracteriza las leyes fundamentales del desarrollo de dicho mundo, sujetas al verdadero conocimiento con la misma necesidad que el conocimiento de la unidad y la esencia. La ley —señaló reiteradamente V. I. Lenin— expresa lo esencial de los fenómenos; más aún, las categorías de ley y esencia eran, para él, de un mismo orden. Citemos a este respecto importantes definiciones leninistas expuestas en los *Cuadernos filosóficos*: "La ley es el reflejo de lo esencial en el movimiento del universo"; "La ley es lo idéntico en el fenómeno"; "*Ergo, ley* y *esencia* son conceptos del mismo género (del mismo orden) o, más exactamente, de un mismo grado, que expresan la profundización del conocimiento de los fenómenos, del mundo, etc., por el hombre"; "La ley es una *relación*... Relación de *esencias* o entre las esencias" [1–2]. En estas definiciones está presente la idea de la universalidad de las leyes, su carácter sustancial, su identidad en la variedad de los fenómenos concretos. Por ello, para que la universalidad de la verdad pueda realizarse íntegramente debe abarcar la esfera de las leyes, de las leyes como conceptos que reflejan regularidades, nexos y relaciones reales entre las esencias en la variedad de los fenómenos de la realidad.

Esta combinada base real de la universalidad determina su contenido gnoseológico, es decir, la propia ca-

---

[1–2] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, págs. 136-138.

tegoría de universalidad de la verdad. La verdad, como la contemplamos en el materialismo dialéctico, es uno de los conceptos más generales de la filosofía como tal. Más aún, como ya se ha señalado, la filosofía, al menos desde los tiempos de Platón y Aristóteles, está llamada a ser la *teoría* de la verdad, y no a demostrar simplemente un "amor a la verdad" bastante indeterminado. De aquí que sea tan natural el pensamiento hegeliano de que la filosofía es la ciencia de la verdad y de su necesidad, de la Verdad, con mayúscula, como concepto universal, cuyo contenido se revela en los sistemas filosóficos que históricamente se van sucediendo, encarnando determinados límites, aspectos y formas de la verdad como categoría universal, *alter ego* de la filosofía en general. En este plano, no sólo las teorías y sistemas filosóficos, sino también todas las teorías y formas del conocimiento verdaderamente objetivas pueden contemplarse, con pleno derecho, como encarnación concreta —tanto en lo histórico como en lo lógico— de la *verdad universal,* de la verdad como proceso universal que abarca y encarna en sí toda la profundidad y riqueza del mundo real. Pero, *sit venia verbo,* este *logos universal de la existencia* toma expresión no en la variedad cuantitativa de todo tipo posible de formas cognoscitivas, sino precisamente en el *logos del conocimiento,* en el conocimiento verdadero como proceso de creación del cuadro científico del mundo expresado en formas veraces generalizadas que revelan la esencia y las regularidades universales del movimiento de la existencia.

La unidad del mundo material se manifiesta como unidad de su variedad; la esencia es inseparable de todo el contenido de la realidad material en todo su carácter concreto y precisión; todas las leyes generales del movimiento del mundo se encarnan en el mundo real en los multiformes procesos y fenómenos en todo su contenido concreto y especificidad. Todo esto determina que, en el conocimiento, las categorías de universalidad y de lo concreto de la verdad sean inseparables; la unidad de ambas sin excluir su relativa independencia durante el análisis. Cuando examinamos la universalidad de la verdad parece que tenemos ante nosotros su antítesis: lo concreto; al

analizar lo concreto de la verdad partimos de su unidad con la universalidad. Pero en cada caso, es una de tales categorías la que aparece como objeto directo de dicho análisis.

La universalidad de la verdad se revela con toda claridad y precisión en el propio carácter y significado de las leyes y categorías de la dialéctica materialista como ciencia. Aquí consideramos indispensable señalar tres puntos fundamentales.

Primero, las principales leyes de la dialéctica tienen valor de categorías gnoseológicas universales. Son, como se sabe, las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el conocimiento humano. Por su universalidad, estas leyes expresan profundas relaciones sustanciales y gozan de vigor en todas las esferas de la existencia y el conocimiento, en todos los procesos y fenómenos de mundo circundante, independientemente, por principio, de sus rasgos específicos y sus mutuas diferencias. Y en esto consiste, ante todo, su significado universal y se manifiesta la universalidad de su veracidad como leyes de la ciencia de la dialéctica materialista. Cuando hablamos de las leyes de la dialéctica como "categorías gnoseológicas universales" partimos de que, en el proceso de su largo desarrollo, el pensamiento filosófico ha llegado a comprenderlas así mediante la creciente penetración en la esencia objetiva del mundo que nos rodea, en el carácter de las relaciones esenciales en todas las principales esferas. Pudiéramos decir que el principio de la universalidad de la verdad halla su expresión más adecuada en el significado universal de las leyes de la dialéctica.

Segundo, razonamientos semejantes pueden aplicarse también propiamente a las categorías de la dialéctica. Al tener menor grado de comunidad que las leyes, las categorías de la dialéctica caracterizan aspectos y vínculos diversos, muy generales, pero totalmente definidos, de todos los fenómenos y procesos del entorno material. Una tal comprensión de las categorías de la dialéctica tiene profundas raíces en las ideas de Aristóteles, para quien las categorías son los géneros más generales de la existencia, expresados en las correspondientes formas

gnoseológicas y gramaticales. Baste decir que las categorías aristotélicas de *calidad, cantidad* y *relación,* sin hablar ya de la categoría *esencia,* tienen realmente un significado general destacado, lo que también conserva su sentido en cuanto a las categorías de la dialéctica sujetas a especial análisis en la filosofía del materialismo dialéctico. Entre ellas, figuran, como es sabido, las categorías de esencia (y fenómeno), cantidad y calidad (y medida) y también una serie de parejas de categorías interrelacionadas e inseparables. Todas estas categorías tienen una comunidad muy elevada, abarcan fenómenos multiformes de la realidad y expresan en diferentes aspectos las relaciones esenciales de las cosas, las diferentes facetas y manifestaciones de la unidad general del mundo circundante. Por ello, la universalidad de la verdad se revela por ley también en las categorías más importantes de la dialéctica, que constituye un complejo sistema de variadas formas lógicas, un sistema donde las categorías ocupan un importante lugar.

Tercero, el carácter universal de la veracidad de los principios de la dialéctica, de sus leyes y categorías, se revela cuando se comparan y se interrelacionan con métodos especiales de la investigación científica, a lo que ya hemos hecho mención con otro motivo. Aquí deseamos subrayar una vez más que la universalidad de la verdad halla una de sus formas de expresión más elevadas en los principios de la universal metodología dialéctica.

La universalidad de la verdad tiene especial importancia teórica y práctica en relación con el significado universal de las ideas y los principios del marxismo-leninismo como cosmovisión científica y revolucionaria. En la moderna literatura marxista-leninista, el término *verdad universal del marxismo* ha recibido carta de naturaleza, expresando el significado general de la teoría revolucionaria de la clase obrera para todos los países, pueblos y continentes del planeta. Comencemos por decir que no nos referimos, por supuesto, a un esquematismo abstracto ni a la imposición "desde arriba" de un cierto "modelo único" de desarrollo social a todo el mundo, despreciando la riqueza y variedad de vías y peculiaridades del vivo movimiento social y la lucha de los

pueblos por un futuro feliz. Las leyes universales del desarrollo histórico progresista están orgánicamente unidas a la variedad concreta de los movimientos reales de la vida social.

Veamos en este plano el significado del análisis de las leyes del proceso revolucionario mundial, que se hace en los documentos programáticos y teóricos de los partidos comunistas y obreros. El fundamento de principios de tal análisis son las ideas y tesis principales de la *teoría leninista de la revolución socialista*, que constituye una profunda generalización de las leyes de todo el gigantesco proceso del paso revolucionario del capitalismo al socialismo a escala internacional.

La teoría leninista tiene significado mundial, universal. El académico B. Ponomariov, en su informe a la Conferencia teórica internacional "El leninismo y el proceso revolucionario mundial", celebrada en Moscú en el año 1970, formuló la siguiente definición científica de la teoría leninista: "... es la teoría íntegra y armónica de la revolución socialista, es la concepción científica del progreso social de la humanidad, de todos los países y pueblos" [3]. Destacaremos especialmente el significado de las leyes generales del desarrollo revolucionario de la sociedad que han recibido expresión científica en la teoría leninista de la revolución socialista, que siguen desarrollando actualmente los partidos comunistas y obreros de los distintos países.

La teoría leninista de la revolución parte de la experiencia del movimiento obrero de Rusia y el internacional, revela en ideas y conceptos generalizados las leyes que lo determinan, abarca nuevos movimientos y procesos de la lucha nacional liberadora y revolucionaria de los pueblos subyugados, de la lucha contra el imperialismo y el colonialismo desplegada por millones de seres incorporados actualmente al proceso histórico mundial.

---

[3] *El leninismo y el proceso revolucionario mundial. Documentos de la Conferencia teórica internacional dedicada al centenario del natalicio de V. I. Lenin*, Moscú, 1970, pág. 23.

Su carácter universal como teoría verdadera se muestra en todo su contenido.

La teoría leninista brinda un análisis científico exacto, abre la "anatomía" de las *relaciones de clase*, lo que permite establecer con certeza objetiva las fuerzas motrices de la revolución, fundamentar la importantísima tesis de la hegemonía de la clase obrera, de significado general para las revoluciones socialistas de todos los países. En esta teoría se fundamenta la necesidad de la formación del ejército político de la revolución con la clase obrera y su partido, vanguardia combativa, a la cabeza, lo que también tiene significado universal en la lucha por la revolución socialista triunfante, cualquiera que sea el país o las condiciones concretas. En ella se analizan de forma honda y multilateral los caminos y métodos para lograr la alianza de la clase obrera con el campesinado y otras masas no proletarias de trabajadores; se expone la multilateral vinculación de la lucha por la democracia y el socialismo, lo que adquiere especial significado en la época actual para los países más diversos. Por último, la doctrina leninista acerca de la *situación revolucionaria* como unidad dialéctica de los factores objetivos y subjetivos tiene significado excepcional y es parte inseparable de la teoría leninista de la revolución socialista.

Todas estas tesis esenciales de la teoría leninista no agotan por supuesto todo su contenido, pero sí tienen un significado teórico y político básico. Todas ellas se distinguen por su universalidad, expresan objetivamente la *unidad* del proceso revolucionario mundial, revelan su *esencia* interna y las leyes *más generales* de su desarrollo. Tienen un profundo significado objetivamente verdadero, confirmado y fundamentado por toda la práctica del movimiento revolucionario mundial, y este significado suyo es el de la universalidad de la verdad. Precisamente por ello, las tesis básicas de la teoría leninista de la revolución socialista sirven de segura brújula para todas las fuerzas revolucionarias de nuestro tiempo, ayudan a encontrar el camino correcto de la lucha, a no perderse —como dijera V. I. Lenin— en laberintos y revueltas de la historia, mantener la perspectiva general

y ver siempre el *trazo rojo* del movimiento de la humanidad en su marcha del capitalismo al socialismo.

El significado universal de la teoría leninista de la revolución socialista mantiene estrecha vinculación con las ideas del plan leninista de la construcción del socialismo, desarrolladas multilateralmente en los documentos del movimiento comunista internacional, basándose en la generalización de la experiencia de la edificación socialista en diferentes países del mundo. Son las ideas de la industrialización socialista, la cooperación de la agricultura, la revolución cultural, la dirección política de la sociedad por parte del Estado socialista encabezado por el Partido Comunista, la alianza de la clase obrera y el campesinado, el florecimiento de todas las naciones y pueblos; ideas que hallaron su brillante confirmación en la práctica del socialismo real, a pesar de toda la enorme diferencia de condiciones de la construcción del socialismo, por ejemplo, en la RDA y en Vietnam, en Polonia y en la RDPC, en Checoslovaquia y en Cuba, en el sentido histórico y económico, social, cultural y nacional. Por el contrario: precisamente la existencia de distintas peculiaridades y condiciones concretes en los diferentes países y los diferentes continentes en que se realiza con éxito la edificación socialista de acuerdo con las ideas básicas y determinantes del plan leninista no hace más que confirmar su fuerza y efectividad precisamente como ideas y tesis con significado universal y veracidad objetiva. El principio de la universalidad de la verdad también aquí sale victorioso.

Durante los últimos años, en la literatura pseudomarxista se ha extendido de nuevo muy ampliamente la concepción, básicamente revisionista, de los diferentes "modelos de socialismo". Su esencia metodológica consiste en la absolutización de lo particular separado de lo general; la omisión de las leyes y vías generales y determinantes de la construcción del socialismo. Los ideólogos del reformismo y el revisionismo llevan ya varios años —y aún no han cejado— intentando descubrir diferentes tipos de "modelos de socialismo". Entre esos modelos se remarcan las diferencias considerables, y el conjunto de peculiaridades y formas concretas se

eleva a lo absoluto contraponiéndolo a los rasgos generales, a las leyes generales, a la esencia general del socialismo como régimen social. En el plano teórico, en esto consiste lo acientífico y metafísico del enfoque metodológico, contrario al verdadero método del conocimiento, que exige revelar las leyes generales que determinan el avance de la sociedad hacia el socialismo, en su vinculación orgánica con lo particular, sin contraponerlos entre sí.

En los últimos tiempos, quién se destaca especialmente preconizando tales concepciones es R. Garaudy, con su defensa de los modelos "checoslovaco" y "chino", que enfrenta al modelo "tradicional", "soviético", el cual no es para él otra cosa que un socialismo deformado (!?). W. Rochet le dio la merecida respuesta subrayando que Garaudy "confunde sistemáticamente la cuestión de las vías del paso al socialismo con la noción de modelos de socialismo. En realidad, recurrir a la noción de "modelo" para expresar las vías y métodos de paso del capitalismo al socialismo es un procedimiento muy discutible, que introduce la confusión, entre otras cosas, porque vela los rasgos universales que comporta necesariamente toda revolución socialista; por ejemplo, la necesidad de la conquista y la dirección del poder político por la clase obrera y sus aliados, la abolición de la gran propiedad capitalista, la socialización de los grandes medios de producción y cambio, etc." [4]. En otra de sus intervenciones W. Rochet dijo con rigor que el concepto de "modelos de socialismo" es impreciso y *acientífico* precisamente porque obvia lo principal, las leyes generales del socialismo [5].

Si partimos de las exigencias de la teoría de la verdad, los citados conceptos de "modelos de socialismo" son indiscutiblemente anticientíficos, por cuanto eluden el importantísimo requisito de la universalidad de la verdad, que los autores de semejantes concepciones rechazan intencionalmente. Por ello tales puntos de vista se convierten en *concepciones falsas*, reñidas con el estado

[4] *Cahiers du Communisme*, 1969, N° 11, p. 138.

[5] Véase *L'Humanité*, 12.III.1969, y también la obra del filósofo soviético J. Momdzhián *El marxismo y el renegado Garaudy*, Moscú, 1973.

real de las cosas y antípodas del significado decisivo de las leyes generales de la revolución socialista y la construcción del socialismo.

Como se decía al comenzar el capítulo y como el lector ha podido ver en nuestro texto, la categoría de universalidad de la verdad está estrechamente ligada a su "antípoda", la categoría de lo concreto de la verdad. Esta vinculación se debe a la unidad de la verdad en general, que expresa el carácter único e inquebrantable de todo el proceso del conocimiento humano en su conjunto. Pero en este proceso general se destacan con precisión y claridad su contenido concreto-determinado, sus formas y estadios concretos que determinan necesariamente la correspondiente característica de la verdad, lo *concreto suyo*.

El concepto "lo concreto de la verdad" es complejo, y toda unilateralidad en su comprensión, lo que lamentablemente se da a veces en la literatura marxista, es totalmente inadmisible desde el ángulo de las exigencias de la teoría leninista de la verdad. Para comprender el sentido de lo concreto de la verdad partimos siempre de su citada unidad con la universalidad, por cuanto esta unidad operante en el propio proceso cognoscitivo es, a fin de cuentas, el reflejo de la esencia y del carácter contradictorio del propio mundo material, de las complejas leyes de su desarrollo. Aquí es de fundamental importancia la tesis de V. I. Lenin que caracteriza la base objetiva de la unidad de lo universal y lo concreto en el conocimiento. En los *Cuadernos filosóficos* señala que "La naturaleza *es* concreta y *es* abstracta; *es* fenómeno y *es* esencia; *es* instante y *es* relación" [6]. De aquí el correspondiente lugar que ocupan las categorías de lo universal y lo concreto en la estructura de la verdad como concepto general, donde ambas actúan intervinculadas y se determinan directamente por la objetividad de la verdad.

Nosotros vamos a realizar el examen *del contenido de lo concreto de la verdad*, partiendo de la siguiente definición, que hemos presentado anteriormente en for-

[6] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 190.

ma general. *Lo concreto de la verdad es la expresión de la variedad concreta de la realidad material en su desarrollo, de lo determinado en las propiedades y relaciones de los diversos conjuntos de objetos y fenómenos del mundo circundante y, al mismo tiempo, es el resultado determinado, histórico-concreto logrado en cada uno de los estadios del proceso del conocimiento.*

El contenido del concepto "lo concreto de la verdad" es incomparablemente más completo y profundo de lo que se deriva de tal definición. Este contenido puede caracterizarse, a nuestro juicio, por los siguientes aspectos básicos.

Primero. Lo concreto en su contenido, lo concreto del pensamiento se encuentra en estrecha relación con formas determinadas de manifestación de lo universal en sus diferentes relaciones con la realidad. Las ideas de Hegel sobre lo universal, que conlleva lo particular y lo determinado, a diferencia de lo universal *abstracto* tiene un sentido racional sumamente importante. Al valorar estas ideas de Hegel, V. I. Lenin señala: "Excelente fórmula: "¡¡No sólo es abstracto lo universal, sino que es lo universal que encarna en sí la riqueza de lo particular, individual, aislado" (¡toda la riqueza de lo particular e individual)!! *Très bien*!" [7]. Esta idea va ligada con otra, también valiosa, de Hegel: contempla la filosofía en general como la unidad del principio del desarrollo y de lo concreto, lo que lleva la luz al propio concepto de lo concreto. En su *Introducción a la Historia de la Filosofía* dice: "Combinando el concepto de lo concreto con el del desarrollo, obtenemos el movimiento de lo concreto" [8]. Esta idea acerca de la esencia de la filosofía la expuso Hegel con respecto a su comprensión como "ciencia objetiva de la verdad", la ciencia de la necesidad de la verdad. Con ello, la verdad en su conjunto como concepto general adquiere su necesario carácter de concreción. Aquí es también interesante el hecho de que Hegel contrapone la comprensión de lo verdadero como movimiento de lo concreto a la representación de la idea abstracta, la cual sería únicamen-

[7] Ibíd., pág. 90.
[8] Hegel. *Obras*, t. IX, pág. 30.

te un ente *superior* sobre el que no podría decirse nada más. Lo verdadero, según su apreciación, es movimiento, proceso, unidad plena concreta.

Lo concreto de la verdad, en su acepción primaria y más general, refleja la riqueza de las propiedades, los vínculos, las relaciones de los objetos y los fenómenos del mundo material, opera como la expresión directa, en el conocimiento, del desarrollo de todo lo concreto del contenido del mundo. En lo concreto de la verdad halla su expresión lo concreto y lo determinado de la existencia en su unidad con lo universal de la esencia y de las principales leyes del movimiento del mundo material, lo cual determina la unidad de lo concreto y lo universal de la verdad como sus más importantes características gnoseológicas.

Segundo. Lo concreto de la verdad se manifiesta, además, en forma de relación dialéctica "inversa" hacia lo universal: como expresión generalizada del conjunto de los aspectos y las relaciones multifacéticas de la realidad, sus determinados procesos, los fenómenos y áreas concretas de su manifestación que, en el momento dado, se someten al conocimiento científico.

V. I. Lenin destaca de manera especial este aspecto en la comprensión de la verdad. Señala: "*El conjunto* de *todos* los aspectos del fenómeno, de la realidad y sus *relaciones* (mutuas): ésos son los elementos que forman la verdad"[9]. Este es el aspecto fundamental de lo concreto de la verdad. Lo más rico de todo —dice Lenin más adelante— es lo más concreto: lo más rico en relaciones y vínculos múltiples, en propiedades con sus correspondientes definiciones necesitadas de sintetización en los conceptos más generales y, al mismo tiempo, más concretos. De aquí, la otra definición importantísima de V. I. Lenin: lo general es "el *escalón* para el conocimiento de lo *concreto*..."[10] El verdadero camino para la formación de los conceptos y las categorías científicos es, por tanto, el proceso de sín-

---

[9] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 178.
[10] Ibíd., pág. 252.

tesis de las definiciones abstractas en un nuevo concepto único concreto.

En su *Introducción a la crítica de la economía política,* C. Marx demuestra la inconsistencia del método simplificado de investigación, que parte directamente del todo íntegro, sin su análisis ni desarticulación, como, por ejemplo, de *la población,* por cuanto ella —señala Marx—, como abstracción no es nada si se dan de lado las *clases* que la forman. "Estas clases serán de nuevo un sonido vacío si desconozco los fundamentos sobre los que descansan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos presuponen intercambio, división del trabajo, precios, etc." [11]. En el análisis científico hay que pasar de nuevo toda la serie de estas definiciones abstractas y volver al todo concreto como síntesis de numerosas definiciones. La creación de las teorías económicas y de los más importantes y concretos conceptos económicos marchó en la historia de la ciencia precisamente por este camino. Primero se crearon como reflejo de determinados aspectos de la realidad, definiciones y conceptos abstractos aislados tales como "trabajo", "división del trabajo", "dinero", "valor"; después, se formaron conceptos generales y, sin embargo, concretos, tales como "Estado", "intercambio internacional", "mercado mundial" y otros muchos. Lo concreto aparece como la unidad de la variedad, la unidad de conceptos abstractos aislados, creada como síntesis histórico-lógica de éstos [12].

El concepto de lo concreto de la verdad adquiere, por ello, un contenido íntegro, rico y teóricamente elevado, manifestándose como conjunto de conceptos científicos o de "definiciones abstractas", según terminología de Marx.

Tercero. La cuestión de lo concreto de la verdad se revela, además, en la dialéctica de lo general y lo particular del conocimiento. Lo general se manifiesta en lo particular como su parte principal, como su esencia. Pe-

[11] C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 12, pág. 726.

[12] El significado etimológico del término "concreto" se encuentra en este caso muy cerca de su comprensión actual (*concresco:* agregación, concreción), lo que, como se sabe, está lejos de ocurrir siempre.

ro, al mismo tiempo, lo general no agota ni encubre la multiformidad de lo particular como lo concreto que, en el conjunto de sus rasgos específicos, es más rico que lo general. El pensamiento verdadero, el conocimiento verdadero exige necesariamente el análisis de la diversidad, de lo específico, de todo lo concreto de lo particular, sin lo cual el conocimiento puede transformarse fácilmente en un sistema de imperativos abstractos y dogmáticos sin contenido real y vivo.

Cuando todavía se encontraba en la aurora de su actividad revolucionaria, V. I. Lenin se compenetró profundamente con la idea de lo concreto en el análisis científico, lo concreto de la verdad. Recordemos una tesis suya que más tarde se convirtió en clásica para la historia del pensamiento marxista. En el artículo *Nuestro programa* (1899) escribió: "Nosotros no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangible ... Creemos que para los socialistas rusos es particularmente necesario impulsar *independientemente* la teoría de Marx, porque esta teoría de solamente los principios *rectores* generales, que se aplican *en particular* a Inglaterra, de un modo distinto que a Francia; a Francia, de un modo distinto que a Alemania; a Alemania, de un modo distinto que a Rusia" [13]. Esta tesis se convirtió, de hecho, en programática para la actividad de los partidos marxistas-leninistas en todos los países.

A pesar de las acusaciones, totalmente infundadas y tendenciosas vertidas por los revisionistas contra los marxistas-leninistas, de ser "dogmáticos", de hacer "enfoques abstractos" y emplear "criterios de carril", V. I. Lenin llevó a la práctica de manera firme y consecuente ideas profundamente dialécticas de combinación de los principios generales de la lucha revolucionaria con la exigencia del análisis multilateral y concreto de las condiciones reales de cada país y en cada momento histórico concreto. El enfoque concreto de la realidad es característico del leninismo. En 1916, en su obra *Sobre la caricatura del marxismo y el "economismo imperialista"* Lenin señalaba de manera especial: "La mis-

[13] V. I. Lenin. *Nuestro programa, O. C.*, t. 4, pág. 184.

ma diversidad aparecerá en el camino que ha de recorrer la humanidad desde el imperialismo de hoy hasta la revolución socialista de mañana. Todas las naciones llegarán al socialismo, eso es inevitable, pero no llegarán de la misma manera; cada una de ellas aportará su originalidad en una u otra forma de la democracia, en una u otra variante de la dictadura del proletariado, en uno u otro ritmo de las transformaciones socialistas de los diversos aspectos de la vida social" [14]. En 1919, en los días de la revolución socialista en Hungría, V. I. Lenin, en un radiograma a Béla Kun, prevenía a los comunistas húngaros que "la imitación pura de nuestra táctica rusa con todos sus detalles, en las condiciones particulares de la revolución húngara sería un error. Debo prevenir contra dicho error..." [15] En este mismo espíritu de enfoque concreto que expresa la verdadera comprensión de la dialéctica real de la vida, V. I. Lenin se dirigió a los comunistas del Oriente, a los dirigentes soviéticos de Azerbaidzhán, Georgia, Armenia, Daguestán y la República de los Gortsi: no copiar la táctica de los comunistas rusos, sino meditarla por sí mismos, estudiar todas las peculiaridades de la lucha en sus propias condiciones y aplicar no la letra, sino el espíritu, el sentido, las lecciones de la experiencia de 1917-1921.

Estas ideas leninistas constituyeron la base para las resoluciones del III Congreso de la Internacional Comunista acerca de la táctica de los partidos comunistas en las diferentes condiciones de la lucha en los distintos países; han guiado y guían actualmente la labor de los comunistas de todos los países, cuando han crecido considerablemente la complejidad y la responsabilidad de los partidos comunistas en las presentes condiciones de la lucha revolucionaria en las diferentes latitudes y, de hecho, en todos los continentes del globo terrestre. En el documento fundamental de la Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros (Moscú,

[14] V. I. Lenin. *Sobre la caricatura del marxismo y el "economismo imperialista"*, *O. C.*, t. 30, pág. 123.
[15] V. I. Lenin. *Telegrama a Béla Kun*, *O. C.*, t. 38, pág. 217.

1969) se subrayó de forma especial: "Cada partido, guiándose por los principios del marxismo-leninismo y tomando en consideración las condiciones nacionales concretas, elabora su propia política con plena independencia; determina la orientación, las formas y los métodos de su lucha y elige, según las circunstancias, su vía, pacífica o no pacífica, de paso al socialismo, así como las formas y los métodos de la construcción socialista en su país" [16]. Todo esto son ideas claras y precisas y orientaciones prácticas que proclaman simultáneamente la inconsistencia de todos y cada uno de los intentos de acusar al marxismo, particularmente al Partido Comunista de la Unión Soviética, de empeño dogmático de imponer "desde arriba" los esquemas generales y los "modelos" a otros partidos y a otros países.

La solución científica, verdadera de la cuestión de los factores generales y particulares se determina sobre la base de la unidad dialéctica de lo universal y lo concreto de la verdad como características gnoseológicas suyas de excepcional importancia. Esta unidad se revela aquí, como acabamos de señalar, mediante la conexión de lo general y lo particular, lo que constituye uno de los aspectos más esenciales de la lógica dialéctica y tiene significación gnoseológica general.

Cuarto. Lo concreto de la verdad significa también la expresión, en el proceso del conocimiento, de las propiedades y relaciones de conjuntos diversos, concretos y determinados, de objetos y fenómenos del mundo circundante. Esto quiere decir conocer, mediante un determinado conjunto de conceptos, juicios y leyes los objetos bien definidos y sus clases, sus correspondientes vínculos y relaciones, el conocimiento de lo específico de los objetos y las relaciones como conocimiento de *lo dado,* a diferencia de *lo otro,* cualitativamente definido.

Con ello se determina la tesis inversa, no menos importante: los conceptos y las leyes, mediante las cuales se conoce lo concreto en su precisión cualitativa, deben corresponder *necesariamente* a esta definición, tener en

---

[16] *Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y Obreros,* Moscú, 1969; ed. en Praga, 1969, pág. 41.

este sentido un carácter concreto, lo que condiciona su significación, precisamente en el sentido dado, como "verdades concretas". A nuestro juicio, estas últimas no pueden reducirse a "verdades de un hecho concreto", constituyendo unos juicios únicos de tipo común (contemplados en la lógica tradicional elemental). Las verdades concretas en el amplio sentido gnoseológico, se determinan en su contenido y, por ello, en su significado para el conocimiento de la precisión cualitativa de los correspondientes conjuntos de objetos de la realidad, las estructuras y niveles de la existencia real, lo que no admite ninguna extrapolación abstracta e indeterminada a cualquier objeto y nivel con su contenido amorfo y abstracto-impreciso. Precisamente en este plano, a nuestro juicio, debe valorarse el significado de la fórmula de V. I. Lenin: *no hay verdad abstracta, la verdad siempre es concreta.*

Cuando examinamos el sentido y la importancia, por ejemplo, de las categorías económicas en diferentes épocas históricas, debemos revelar en análisis *científico* su contenido concreto, que cambia inevitablemente con el desarrollo de las relaciones sociales. El concepto "valor" es una categoría de la economía mercantil, es la concreción del trabajo humano indistinto; pero el contenido y el sentido de dicho concepto cambia acorde con los cambios cualitativos de las relaciones sociales; el enfoque abstracto-metafísico, fuera del análisis concreto del nuevo contenido, resulta básicamente inconsistente. Aunque sigue siendo una categoría de la economía mercantil, el concepto "valor" en el socialismo expresa en su nuevo contenido concreto no el antagonismo en el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino la ley de su correspondencia; no expresa la apropiación privada capitalista, ni la distribución según el capital, sino una distribución completamente distinta, la distribución socialista de los valores materiales. El valor en el socialismo no es una categoría de economía anárquica, sino un instrumento del plan estatal; la acción de la ley del valor aquí se subordina al plan estatal, a los intereses de la sociedad en la lucha por el socialismo y el comunismo. En la economía socia-

lista no existen aquellas contradicciones —entre el trabajo concreto y el abstracto, entre el costo del producto y la norma de beneficio, etc.— que caracterizan la economía capitalista. El propio trabajo en el socialismo tiene un carácter básicamente distinto al que porta en las condiciones del capitalismo.

Todo esto nos habla de la necesidad de enfocar de manera estrictamente concreta el análisis del contenido de las categorías económicas que reflejan relaciones socioeconómicas cualitativamente distintas.

Esa exigencia de verdad concreta para el análisis tiene, como ya se ha dicho, un significado gnoseológico general. Este significado aparece con toda claridad y precisión en lo concerniente a los intentos de construir un algoritmo lógico absoluto que tuvieron lugar en el pasado y se dan en el presente. Parten de los tiempos del "arte de Lulio", de la época medieval; después, pensadores tales como Leibniz y Laplace trataron de elaborar el algoritmo lógico-matemático absoluto con el cual pudiera resolverse cualquier problema matemático o científico general; en nuestros días, los gnoseólogos semánticos Morris, Korzybski, Carnap han propuesto diversas soluciones a la construcción de "tablas de la ciencia" universales y sistemas de "metalógica", "metaidioma", "metagramática", queriendo imbuirles un carácter universal y absoluto. En cuanto al desarrollo de las ideas de la formalización lógica, surgió un problema con gran significado básico para la teoría del conocimiento y la teoría de la verdad: el problema de la universalidad del área material de la lógica.

En las ideas filosóficas y gnoseológicas de Occidente, debido al gran papel de la formalización lógica en el conocimiento, tuvieron lugar reiterados empeños en absolutizar sus métodos y procedimientos, lo que condujo "lógicamente" a introducir la llamada esfera absolutamente universal de los objetos, destinada a la computación lógica. Esto tuvo lugar ya en uno de los fundadores de la lógica matemática, G. Boole, que llamó "universum de razonamientos" al ámbito universal de los objetos como objeto de la construcción de las teorías lógicas. G. Frege, otra conocida figura de la lógica matemá-

tica, también consideró posible conservar el carácter universal de la esfera de objetos, intentando eliminar artificialmente las contradicciones y paradojas lógicas que surgían en tal caso.

Pero la historia de la ciencia mostró la inconsistencia de esas extrapolaciones abstracto-metafísicas. Desde los trabajos de E. Schröder, B. Russell y una serie de otros lógicos y matemáticos quedó establecido que la aceptación de la esfera universal de objetos conduce a excluyentes paradojas y antinomias, irresolubles con un tal supuesto, arbitrario y abstracto. La formalización lógica tiene sentido racional cuando abarca, con los medios del análisis lógico, un determinado contenido de los consiguientes objetos que se reflejan en el pensamiento humano. La gran variedad de los cómputos lógicos y lógico-matemáticos, con los cuales se realiza la formalización lógica, es la expresión de las diversas propiedades y características de las esferas del conocimiento que esperan su formalización. Señalar esto es tanto más esencial por cuanto el análisis lógico moderno está muy vinculado a la solución de las tareas concretas prácticas planteadas por la técnica, la actividad ingenieril, la práctica computacional. Es natural que el método abstracto-metafísico y su absolutización de la esfera material de las investigaciones sufre aquí pleno fracaso. El principio de lo concreto de la verdad, por el contrario, resulta profundamente justo y adquiere un gran valor heurístico, encaminando la investigación lógica por la vía del análisis concreto de áreas determinadas del conocimiento [17].

Quinto. Con relación al problema de lo concreto de la verdad consideramos necesario incluir un rasgo que hasta el momento no se ha citado deliberadamente en las definiciones de la verdad presentadas en la literatura marxista. La verdad es un proceso y, sin embargo, en cada momento dado del conocimiento aparece siempre como su *resultado histórico-concreto* determinado, cuando se trata realmente de la verdad. La negación o el

[17] Recomendamos al lector el interesante trabajo del científico soviético B. Biriukov que lleva el característico título de *Hundimiento de la concepción metafísica de la universalidad de la esfera material en la lógica*, Moscú, 1963.

olvido de este momento conduce a contemplar la verdad como un proceso abstracto sin contenido, desprovisto de carácter definido y sentido real. Una tal interpretación priva al concepto de la verdad de su verdadero sentido, por cuanto donde no hay ningún resultado determinado y fidedigno en el conocimiento no puede haber tampoco verdad.

Todo el complejo y contradictorio proceso del conocimiento incluye orgánicamente un sistema completo de tesis verdaderas concretas, de resultados históricos determinados, sin lo cual no tiene sentido hablar siquiera de un conocimiento verdadero. Estos resultados históricos concretos se expresan en toda la variedad de formas cognoscitivas: en las categorías y conceptos científicos, en las concepciones y teorías científicas y en las ideas y principios. El valor de los resultados históricos concretos del conocimiento se determina por su veracidad objetiva, la existencia de contenido independiente del hombre y, por lo tanto, en condiciones de conservarse en el posterior desarrollo del conocimiento. Por ello, el resultado concreto logrado en el conocimiento expresa el carácter real, objetivo, veraz del conocimiento en general que constituye el máximo exponente del poder y la eficiencia del intelecto humano.

En principio, esto se refiere a todas las etapas históricas y resultados concretos del proceso cognoscitivo, independientemente de su grado de complejidad, profundidad y los aspectos que abarca en el fenómeno estudiado. Esto lo aplicamos con pleno derecho tanto a la "regla de oro" de Arquímedes como a la ecuación de la función de ondas de Schrödinger en la mecánica cuántica; tanto a los teoremas elementales de la geometría de Euclides como a las geometrías de los espacios n-dimensionales y ∞-dimensionales; a las ideas de la estructura atomística de la materia de Demócrito y Epicuro como a las concepciones de la compleja estructura de los nucleones; tanto al sistema heliocéntrico de Copérnico como a las modernas concepciones de la estructura de la Metagalaxia; tanto a las leyes básicas de la lógica aristotélica como a los sistemas de las lógicas polivalentes del siglo XX, etc.

Todas estas razones se refieren también a los resultados del conocimiento de los fenómenos sociales. Aquí, una peculiaridad importante consiste en que el conocimiento auténticamente científico de la sociedad comienza con el surgimiento del marxismo, que descubre la naturaleza verdadera, real, de los fenómenos sociales. Al mismo tiempo sería un error negar la existencia de una serie de ideas y postulados con significado objetivamente correcto y científico en su base, formulados por eminentes pensadores que precedieron al marxismo. J. Plejánov, primer marxista ruso, dio en su obra magistral *En torno al desarrollo de la concepción monista de la historia* un brillante análisis de las teorías socio-históricas de los historiadores franceses de la época de la Restauración, los materialistas franceses del siglo XVIII y los socialistas utopistas del siglo XIX. Mostró que en sus teorías hubo no pocas tesis materialistas correctas relacionadas con la comprensión de la historia: acerca del papel del medio social en la vida del hombre, en la formación de su conciencia y las normas morales; la influencia de los factores económicos en las relaciones sociales; el significado del "estado civil" de las personas (*l'état de personne*) para toda su vida en la sociedad, etc. Cada una de esas tesis puede considerarse justamente determinado resultado en el conocimiento científico de las relaciones sociales, con un significado determinado verdadero-concreto.

No examinamos aquí la cuestión de la profundidad y el grado de conocimiento de los fenómenos sociales comprendidos mediante unas u otras tesis; esto es cuestión de intervinculación entre lo relativo y lo absoluto del conocimiento. Subrayamos el significado de esos postulados como formas del conocimiento verdadero-concreto que constituyen en su conjunto un contenido real del proceso cognoscitivo.

Tanto más justo —*a fortiori*— es esto con relación a todas las tesis más importantes del marxismo-leninismo, cada una de las cuales demuestra directamente la fuerza y la profundidad de la comprensión verdaderamente científica de la naturaleza de la sociedad humana. La esencia y las leyes de la formación socioeconómica capitalista,

descubiertas por C. Marx en *El Capital*, se expresan formando un estricto sistema de concepciones y leyes científicas que constituyen resultados histórico-concretos del conocimiento científico de indeleble importancia histórica. El contenido y carácter del imperialismo como etapa superior y última del capitalismo ha encontrado su expresión, en las obras escritas por V. I. Lenin, en forma de conceptos y leyes científicas que constituyen la *teoría leninista del imperialismo*, de profundo sentido y significado hasta nuestros días, que cristaliza todas las exigencias del conocimiento verdadero. Lo concreto de la verdad aparece aquí en forma de teoría integral y consecuente como importantísimo resultado histórico del conocimiento científico.

Toda la cosmovisión científica del marxismo-leninismo se presenta como doctrina entera y armónica, como sistema dinámico de conceptos, leyes científicas, concepciones y teorías, en su unidad orgánica interna, en toda la riqueza y variedad de todas sus partes integrantes. Todos los componentes de esta doctrina son conquistas verdaderamente científicas del pensamiento humano, resultados objetivamente verdaderos e históricamente concretos del conocimiento científico que revelan con plenitud y profundidad crecientes el cuadro científico del mundo o la Verdad, con mayúscula, en su desarrollo.

Capítulo VII

UNIDAD Y MULTILATERALIDAD DE LA VERDAD

La verdad es una; la mentira, una legión.

(Antiguo proverbio)

La verdad como concepto general es la unidad de la multiformidad, es un proceso único, amplio, universal de creación del cuadro científico del mundo, que se manifiesta en toda la variedad de sus diversas formas, facetas y aspectos, etapas y escalones históricos, resultados y momentos históricos concretos del conocimiento. Cada una de estas formas, cada uno de los elementos es una imagen concreta de la Verdad única, única en su esencia y principios, y multifacética en sus manifestaciones y sus formas, en constante desarrollo.

Esta unidad de la verdad como concepto general y universal, como proceso único por su esencia y naturaleza, se determina por los tres siguientes principios básicos, cada uno de los cuales tiene significado *universal.*

1. *El principio de la objetividad de la verdad y de todas las formas verdaderas* que determina la unidad de la verdad como proceso de *reflejo* activo, en todas sus formas y manifestaciones, de toda la variedad del mundo real, su unidad como *sistema científico* de los corres-

pondientes conceptos y categorías. El sistema de la verdad no puede considerarse científico si el principio de objetividad se infringe en alguno de sus eslabones, aunque sea en grado mínimo.

2. *El principio del dinamismo* que determina la unidad de la verdad precisamente como proceso, tanto en su conjunto, en la comprensión de su naturaleza dialéctica en general, como en relación a todos sus componentes. La verdad como sistema de diferentes conceptos es un sistema abierto y en desarrollo; se desarrolla y cambia el contenido de todas sus formas, facetas, aspectos y vínculos entre ellos; aquí su unidad aparece dinámica, unidad del movimiento de su estructura en toda la integridad y multiformidad de todos sus elementos y sus relaciones.

3. *El principio de contradicción* de la verdad que expresa directamente la contradicción de todo el proceso cognoscitivo, igualmente inherente a todo el sistema de la verdad, tanto en su conjunto como a cada uno de sus elementos. Este principio debe considerarse determinante de la *unidad interna* de la verdad, su esencia en toda la contradicción del complejo y multifacético proceso de creación y desarrollo del cuadro científico del mundo, la esencia de todos los conceptos determinantes de la verdad que, en su vinculación, forman su estructura. El análisis de la contradicción de todas las formas y manifestaciones de la verdad incluye lógicamente como punto culminante, en el sentido determinado y relativo, el examen de la contradicción (en su unidad) de la unidad y multiformidad de la verdad.

Ciertamente que el proceso de conocimiento científico actúa como la forma determinante de manifestación de la dialéctica de la unidad y la pluriformidad de la verdad, lo cual no excluye la presencia de formas determinadas de veracidad también en otros modos y medios de comprender la realidad, por ejemplo, en el arte y la moral, lo que se tratará brevemente al final del capítulo.

La unidad y la pluralidad facética de la verdad en la esfera científica, es decir, en su esfera propia y adecuada, se revelan, a nuestro juicio, en las siguientes direcciones principales.

Primero, en el plano *histórico*. Se ha observado hace ya mucho que la verdad es una, pero que las formas históricas de su revelación son infinitas y siempre inevitablemente imperfectas. Sin embargo, esta imperfección no es una negatividad pura: en todas las formas históricas de revelación de la verdad hay un determinado contenido positivo, por cuanto se trata realmente de formas históricas verdaderas. Si la verdad como proceso constituye una unidad profunda y copiosa, si es única como proceso integral de su desarrollo, entonces, por consiguiente, cada etapa histórica de este proceso verdadero único, como proceso de formación y desarrollo ininterrumpido del cuadro científico del mundo, es la forma histórica concreta de revelación de la verdad única, realizada en la amplia variedad de dichas formas que corresponden a las etapas dadas. En una manifestación de la verdad única, más generalizada, aunque en principio ceñida al mismo plano de la pluriformidad histórica concreta, cada cuadro científico del mundo, creado en la correspondiente etapa del proceso del conocimiento y que exprese el nivel logrado de cultura espiritual de la época dada, es una forma histórica determinada de revelación de la verdad, su faceta esencial en su movimiento histórico. Además, básicamente, cada elemento de cada cuadro científico del mundo —por ejemplo, las leyes de la mecánica de Galileo-Newton en calidad de componente del cuadro científico del mundo ofrecido por la física clásica—, puede contemplarse como elemento de la propia verdad, como eslabón determinado en su multiformidad, de su rico y variado contenido.

Si partimos de la definición que V. I. Lenin formula de la dialéctica como teoría de inmenso contenido, podremos decir que la verdad como proceso en su pleno y copioso contenido es el conocimiento vivo y multifacético, con incesante aumento de sus facetas, con un infinito depósito de matices y aspectos y una variedad prácticamente interminable de lados y componentes. Pero todo esto es siempre la manifestación de la unicidad de la verdad como verdad de la razón y de la ciencia, lo que fuera proclamado con tanta fuerza por el magno y apasionado luchador por la verdad, el inmortal Giordano Bruno,

En el proceso histórico de conocimiento de la verdad, sus formas llegan en determinadas etapas a la necesaria cristalización lógica en conceptos y categorías que caracterizan, no el conocimiento en general, sino el verdadero conocimiento, la propia verdad, unos u otros de sus aspectos como concepto general. Esto se manifiesta en las concepciones de la verdad, que históricamente se desarrollan, en las que se forman las correspondientes definiciones (por ejemplo, la verdad como correspondencia entre las ideas y las cosas, la universalidad de la verdad, la no contradicción lógica de los juicios verdaderos, etc.), que expresan en su conjunto, en su surgimiento histórico y adición incesante de nuevas definiciones, la pluriformidad de la verdad como proceso.

Segundo, esta multiformidad se evidencia en el plano *lógico*, es decir, como principio, en cierto sentido, independientemente del tiempo: en otras palabras, en la sección *sincrónica*. Podemos realizar mentalmente semejante corte en cada momento dado del movimiento de la verdad como categoría universal, y entonces se abrirá ante nosotros el cuadro de las variadas formas y definiciones lógicas que caracterizan los respectivos aspectos y facetas de la verdad. Se entiende que todas estas definiciones son resultado del desarrollo histórico del conocimiento; sin embargo, por haber sido creadas en este proceso, operan lógicamente en calidad de sistema relativamente autónomo de categorías, que no sólo caracterizan directamente, sino que representan también la verdad en el plano sincrónico y que expresan en su conjunto su multiformidad.

Aquí debemos delimitar claramente los dos siguientes aspectos necesarios en la comprensión de la unidad y la pluriformidad de la verdad: 1) la unidad de la verdad en su conjunto como concepto general se halla en ligazón orgánica con la múltiple variedad de formas de su manifestación; por tanto, también de las formas del conocimiento verdadero aunque, por supuesto, limitado, unilateral y relativo, etc.; 2) se trata de la posibilidad de variedad de las diferentes soluciones de uno u otro problema, la posibilidad de la creación de diferentes con-

ceptos y teorías completas en relación con unos u otros objetos y procesos de la realidad.

Desde el punto de vista gnoseológico la diferencia aquí es muy esencial. Si en el primer caso, en todas las formas tiene lugar la veracidad de su contenido, una u otra variedad en la revelación de la verdad, una u otra imagen de la verdad universal; en el segundo caso, se trata de la *unicidad de la solución verdadera* y la eliminación de todas las demás como no verdaderas, es decir, falsas en su esencia, aunque en ellas (si nos referimos a teorías e hipótesis amplias y ramificadas) se contengan algunos momentos verdaderos. De aquí el famoso aforismo francés: *la verdad es una*; *la mentira, una legión.* A veces, esto se transmite de la siguiente manera: hay mil formas de equivocarse, pero la verdad es una y simple.

En el proceso cognoscitivo real esta ley aparece bastante compleja y nada simple. Si de lo que se trata es, por ejemplo, de la definición de los conceptos científicos fundamentales, esta ley se manifestará en una forma más o menos determinada. Tenemos ante nosotros, por ejemplo, diferentes definiciones del concepto "Estado". Están los de "aparato de administración", "organización del orden", "vivencia psíquica" o sencillamente "poder supremo". Aunque incluso en estas definiciones podamos detectar algunos elementos verdaderos, ninguno de ellos resulta científico ni objetivamente verdadero, por cuanto en todos los casos se soslaya lo esencial: la esencia clasista del Estado como aparato de poder político, lo que determina la veracidad objetiva de la comprensión del Estado definida en la teoría del marxismo-leninismo. En principio, esto tiene sentido universal para todos los conceptos, cuyas definiciones pueden ser muy diversas, pero sólo una puede ser científica y verdadera, mientras las otras, si no son deliberadamente falsas, pueden contener algún elemento de veracidad.

Algo más complejo es el desarrollo de las diferentes teorías de unos u otros procesos cuya esencia aún no está identificada en el momento dado. En este caso, como regla general, tiene lugar el entrelazamiento de concepciones y teorías con aproximación de verdad y fal-

sas, muchas de las cuales aparecen en calidad de construcciones hipotéticas, que, no obstante, contienen componentes verdaderos. Estos pueden hallarse incluso en las teorías plenamente falsas, en forma de elementos parciales, por supuesto.

De esta manera, la física realiza actualmente búsquedas de las vías para la construcción de la teoría de las partículas elementales que, en caso de éxito, adquiera el valor de teoría única de la materia. Como se sabe, Einstein entregó muchos años de su vida —de hecho, los últimos dos o tres decenios—, a esta obra, aspirando a crear la teoría única del campo. Junto con él, paralelamente, marcharon numerosos científicos, físicos y matemáticos. Su idea consistía en relacionar con las propiedades del espacio y el tiempo, no sólo el campo de gravitación, sino también el electromagnético y el mesónico. Era necesario abarcar estos campos con un esquema geométrico único, para lo cual se proponía el empleo de diversas construcciones geométricas: geometría con métrica asimétrica; con espacio, no sólo corvado, sino también "retorcido"; geometrías pentadimensionales, y otras. Sin embargo, según los propios autores de estas teorías, sus "audaces esperanzas no se realizaron", "la belleza de las concepciones geométricas" resultó "inasociable con las representaciones físicas fundamentales", carente de "sentido real" [1]. Cuando Einstein logró la ecuación del campo como generalización de las ecuaciones gravitacionales del espacio vacío, resurgió la esperanza de hallar una solución positiva al problema. Pero pronto se conoció, como señalara con razón el académico V. Fok, que esta generalización no tenía sentido físico, por cuanto se había basado en la fe de Einstein en la "posibilidad de hallar por vías especulativas el principio universal que representara la clave a todas las leyes de la física" [2]. De hecho, eso tuvo que admitirlo el propio Einstein señalando especialmente que "las ecuaciones gene-

[1] Véase P. Bergman. *Introducción a la teoría de la relatividad*, Moscú, 1947, págs. 325, 336, 355 y 361.

[2] V. Fok. *Observaciones y la autobiografía creadora de Alberto Einstein*. En el libro: *Einstein y la física moderna*, Moscú, 1956, págs. 84-85.

ralizadas del campo que había propuesto están lejos de su perfección... Por ello, entre la posibilidad de confrontar los resultados de la teoría y los experimentos hay una barrera todavía infranqueable" [3].

En esta teoría, una serie de tesis verdaderas relacionadas con la teoría relativista de la gravitación se entrelazan con los empeños apriorísticos de subordinar todo el contenido concreto, especialmente las propiedades cuánticas de las partículas elementales de la materia, a los esquemas geométricos de la teoría no cuántica. Esta última circunstancia impide aceptar toda la concepción en calidad de teoría verdadera.

Otra línea de búsquedas de la teoría única avanza por la vía general de la física moderna: el desarrollo de las investigaciones de la estructura de la materia, de las leyes cuánticas y relativistas del movimiento de las micropartículas de la materia. La teoría cuántica descubre la especificidad del micromundo con alto grado de penetración en la esencia de los fenómenos; estableció la síntesis de las propiedades corpusculares y ondulatorias de los microobjetos, demostró la inconsistencia de las ideas mecanicistas sobre la velocidad, la coordenada, la trayectoria; reveló un carácter cualitativamente nuevo en las relaciones causales de los microprocesos, estableció la necesidad de la interpretación estadística de la función ondulatoria ψ, que describe la conducta del electrón y otras partículas elementales. Se han desplegado ampliamente las investigaciones del mundo de las partículas elementales de la materia, cuyo número aumenta sin cesar, conociéndose hoy ya más de 200 con las propiedades más diversas, paradójicas y "fantásticas". Se ha establecido la ley de la transformabilidad mutua universal de las partículas que denuncia la existencia de una base profunda e interna que las interrelaciona y que determina en última instancia la unidad material del micromundo, del macromundo y el "Gran cosmos". Pero la física moderna no ha creado aún una *teoría* de las partículas elementales única, admitida y

[3] A. Einstein. *Compilación de trabajos científicos*, II, pág. 790.

fundamentada, que pueda asegurar la construcción de un cuadro físico del mundo, nuevo y único. Todos los intentos y esquemas concretos de tales construcciones, aún contando con una serie de tesis racionales y verdaderas, todavía no han llegado a triunfar (por lo visto, la más interesante sigue siendo la de W. Heisenberg, quien, entre otras cosas, ha construido una ecuación, denominada por él mismo, aunque no de forma categórica, "verdadera ecuación de la materia") [4].

Al mismo tiempo, como admiten todos los físicos notables de hoy, y no sólo ellos, el problema de la construcción de la nueva teoría es muy actual. Con este fin son posibles los enfoques, concepciones y teorías más diversos, pero, si cuentan con una serie de componentes racionales y verdaderos, gnoseológicamente será científica, objetivamente verdadera, una teoría determinada que, por supuesto, puede constituir cierta síntesis, pero no tanto de las concepciones anteriores en su conjunto, como esencialmente de las ideas y tesis racionales desarrolladas en aquellas. El físico teórico norteamericano Dyson supone que dicha nueva teoría se creará sólo en el siglo XXI. La mayoría de los científicos soviéticos, que también tienen conciencia de las dificultades que comporta la solución de problema tan grande, son más optimistas basándose en el potente progreso científico de nuestros tiempos y su constante aceleración. Este avance de la física moderna conduce tenazmente, como señalara con perspicacia V. I. Lenin ya a comienzos de siglo, hacia la *unidad de la materia*, en otras palabras, a la construcción de una teoría única del mundo físico que, por su esencia, debe satisfacer también lógicamente todos los *criterios gnoseológicos de las teorías objetivamente verdaderas*.

En el plano de la dialéctica de la unidad y la pluriformidad de la verdad, la cuestión de *pluralismo* de las concepciones y doctrinas sociopolíticas, en particular y especialmente la cuestión del *pluralismo del marxismo* promovida por el revisionismo, son excepcionalmente im-

[4] Véase: *Die Naturwissenschaften*. 45. Jg. N° 10, 1958, S. 227-234.

portantes, tanto desde el punto de vista teórico como político práctico. Analizaremos esta cuestión de manera especial pero, por supuesto, no en abstracto sino en el plano concreto conceptual.

Como se sabe, ya a comienzos de siglo el revisionismo internacional promovió la cuestión de los "variantes múltiples" del marxismo, intentando privarle de su esencia revolucionaria. Los teóricos de la Segunda Internacional hace ya mucho que declararon el leninismo "fenómeno específicamente ruso" inaplicable para el "marxismo occidental", para los países europeos desarrollados. Poco después de la segunda guerra mundial, uno de los más destacados teóricos del social-reformismo, K. Renner, en su libro *El nuevo mundo y el socialismo* proclamó un "marxismo especial" para cada país y cada época; de ahí que hay tantos "socialismos" como Estados y países. Esta idea encarnó en todos los partidarios y preconizadores del "polimarxismo" o "pluralismo" en la comprensión y la interpretación del marxismo en la presente época.

¿Cuál es, teóricamente, la esencia de esta concepción y su falta de consistencia e inaceptabilidad desde el punto de vista científico, desde las posiciones de la teoría leninista de la verdad? Podemos caracterizarla de la siguiente manera.

"Pluralismo del marxismo" significa: una *interpretación* básicamente distinta de las tesis y principios más importantes del marxismo en dependencia de las condiciones peculiares de cada país o grupo de países; el cambio de principios, la desvirtuación fundamental de la *esencia* de las ideas del marxismo-leninismo en su aplicación a las diferentes condiciones nacionales e histórico-sociales; la *"libertad"* para que todos pueden tomar del marxismo ciertas tesis aisladas, aplicar en sus condiciones propias lo "bueno" del marxismo y rechazar lo "malo", la negación de lo científico y objetivamente verdadero y, de aquí, del valor general de las ideas y principios del marxismo, la interpretación del marxismo sólo como "ideología" y, de aquí, la posibilidad de sus más variadas adaptaciones a los intereses de diferentes grupos sociales; la negación del *criterio* objetivo de la "vera-

cidad" de una u otra variedad del marxismo y la proclamación de la "equivalencia" de todas sus especies y variedades.

A fin de cuentas, la esencia de todas las manifestaciones modernas de la concepción del "pluralismo del marxismo" se reducen a estas características, ya juntas, ya por separado. Esto se refiere íntegramente tanto a las viejas como a las nuevas afirmaciones de que el leninismo es un marxismo nacional ruso (los ideólogos de la II Internacional, el revisionista italiano Giolitti, el filósofo neotomista Bocheński, el revisionista checoslovaco Cisár y el francés Garaudy, muy próximo a estas posiciones). Son igualmente infundadas las definiciones de marxismo "oriental" y "occidental" o de cualquier "marxismo" nacional, que las de "nuestro leninismo" hechas desde las mismas posiciones nacionalistas, como ocurre con quienes se encastillan en sus peculiaridades nacionales, a las que deben aplicarse de forma concreta los principios generales del marxismo-leninismo.

La característica intervención hecha por el filósofo de Zagreb P. Vranicki en el XIV Congreso Internacional de Filosofía (Viena, 1968) mantuvo en esencia estos postulados al proclamar la necesidad de diversas variantes de filosofía del marxismo: "Hay que rechazar radicalmente el punto de vista —dijo— de que existe una sola filosofía marxista o una estructura de esta filosofía, y admitir la existencia de diferentes variantes" [5]. Es evidente que aquí se presenta la misma idea del pluralismo "aplicada" especialmente a la filosofía marxista.

La flojedad teórica de todas las concepciones del pluralismo marxista en general o de la filosofía del marxismo en particular se revela, ante todo, en que la *esencia única* de la doctrina marxista se desintegra en numerosas variantes según los rasgos nacionales o regionales, y, además, este significado *único, general y sustancial* del marxismo como doctrina revolucionaria, no sólo pasa a segundo plano, sino que se soslaya de hecho en las concepciones del pluralismo. Desde el punto de vista me-

---

[5] *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie.* Wien, 2-9 September, 1968, Bd. II, S. 140.

todológico, significa la contraposición metafísica, unilateral y empírico-simplificada de lo específico nacional a lo único universal, punto que ya hemos examinado con relación a la dialéctica de lo universal y lo concreto de la verdad, y con lo cual esto tiene realmente una relación lógica.

En el plano de la unidad y la pluriformidad de la verdad subrayaremos especialmente que la unidad de las ideas y principios del marxismo-leninismo, no sólo no excluye, sino que presupone necesariamente la diversidad del desarrollo concreto, el enriquecimiento y la aplicación adecuada de estas ideas y principios en las diferentes condiciones de la lucha revolucionaria de los distintos países y continentes. Pero la diferencia cardinal entre este planteamiento del problema y las concepciones pluralistas consiste en que aquí se trata precisamente de los principios generales, determinantes y únicos del marxismo que expresan su esencia revolucionaria, que son precisamente negados y diluidos en lo particular y específico. Esto último, privado de una esencia general y única como base de las concepciones del pluralismo, se convierte en un principio indefendible y falso. Por ello, en el marxismo-leninismo tenemos una conexión directa entre la unidad y la pluriformidad de la verdad y, en las concepciones del pluralismo, la contraposición metafísica de una a otra. Como conclusión general debemos decir que la verdad es una, que el marxismo-leninismo es una doctrina única, verdadera, revolucionaria e internacionalista y que sus especies y variedades "nacionales" son concepciones falsas que, hablando en abstracto, pueden ser una legión entera, pero *la vérité est unie, et le mensonge est légion!*

En el XIV Congreso Internacional de Filosofía, un delegado del Estado africano de Biafra preguntó: Nosotros estamos dispuestos a adoptar el marxismo y aplicarlo, pero, ¿cuál tomar, existiendo tantos? A esto puede responderse con pleno derecho: *el marxismo es uno*, pero concepciones falsas, aunque se llamen "marxismos nacionales", hay todas las que se quiera. Por consiguiente deben "tomarse" las ideas y los principios de la única doctrina marxista-leninista, desarrollándolos y aplicándo-

los creadoramente de acuerdo con las condiciones histórico-concretas de los diferentes países y regiones. Pero en cualquier circunstancia, se tratará de los principios profundamente científicos y consecuentemente revolucionarios del marxismo-leninismo, cuya veracidad objetiva, precisamente como principios universales y únicos, está fundamentada y demostrada por la práctica social.

Tercero, a veces se considera que, en las diferentes disciplinas científicas, la verdad se manifiesta en *formas especiales y particulares*, por lo cual deben introducirse los conceptos "verdades matemáticas", "verdades físicas", "verdades históricas", "verdades filosóficas", etc. En la gnoseología idealista contemporánea se particularizan de forma especial las *verdades matemáticas* como si constituyeran una esfera del conocimiento en la que rigen leyes distintas de las de otras áreas. Aquí, la idea principal se reduce a que, por el máximo grado de su abstracción, las "verdades matemáticas", es decir, de hecho los conceptos y categorías matemáticas, se subordinan totalmente a las leyes inmanentes del desarrollo, en cuyo proceso se crean por el "puro intelecto humano" y tienen su criterio propio, estrictamente lógico, a diferencia, en particular, de las verdades del conocimiento empírico para las cuales tiene vigor el criterio de la experiencia práctica.

En efecto, debemos reconocer que las matemáticas operan con categorías altamente abstractas que se caracterizan, al menos, por dos peculiaridades principales: 1) con frecuencia, carecen de conexión directa con el mundo físico real y 2) el criterio directo e inmediato de su veracidad también es con frecuencia imposible establecer, a causa de lo cual adquiere importancia decisiva el criterio lógico (en una u otra forma). Pero, aun teniendo estas peculiaridades tan esenciales, que deben ser examinadas en investigación especial, las características principales y generales de la verdad conservan su valor también al aplicarse a los conceptos y otras formas del conocimiento matemático. La más importante de ellas —la objetividad— determina totalmente la veracidad real de las categorías matemáticas, lo que ya se ha visto, particularmente, en el ejemplo de conceptos de tan

elevado grado de abstracción como el concepto de los números cardinales en la teoría de los conjuntos de Cantor. En cuanto al papel del criterio lógico de la verdad en las matemáticas, este papel no se diferencia del desempeñado en general en el área de las categorías científicas de elevada abstracción y en otras esferas del conocimiento: en la física teórica, la cibernética y la teoría de la información, en la propia lógica, en el análisis teórico de los procesos económicos, etc. En el siguiente capítulo examinaremos especialmente el lugar y el papel del criterio lógico en el conocimiento en general, incluso con relación a los conceptos y las categorías matemáticas.

Son más sugestivas aún las llamadas "verdades históricas". Aquí, los gnoseólogos, los sociólogos y hasta representantes de la filosofía religiosa (por ejemplo, del protestantismo moderno) intentan demostrar que estas verdades son totalmente subjetivas y las determina el punto de vista del propio historiador o sociólogo que, además, se apoyan en testimonios puramente subjetivos de los analistas, otros historiadores, testigos, etc. Por ello, a diferencia, por ejemplo, de las verdades objetivas de la física o la biología, las verdades históricas —según ellos—, no contienen ninguna o casi ninguna objetividad.

A primera vista, esto es realmente así, pues la tesis de que "los hombres hacen la historia" tiene un amplio sentido e introduce una diferencia esencial en el proceso histórico comparado con los de la naturaleza. Pero la tarea de la investigación histórica científica consiste precisamente en revelar la acción de las leyes objetivas del desarrollo social y establecer las interrelaciones reales de los factores objetivos y subjetivos del proceso histórico. Y esta tarea, en su conjunto, se resuelve con éxito por la ciencia histórica si ésta se basa en la comprensión materialista de los fenómenos sociales y se guía por las ideas y los principios de la metodología dialéctica.

Al mismo tiempo, debemos señalar de manera especial la presencia de determinadas peculiaridades del conocimiento en sus diferentes esferas, entre ellas y, quizá

en primer lugar, en el área de las matemáticas y de la historia. Pero estas peculiaridades no son más que formas de manifestación de sus leyes generales, diversas facetas de la verdad que, con ello, caracterizan lo concreto y lo multifacético de su realización real en las correspondientes esferas del proceso cognoscitivo.

Cuarto. El propio concepto de *lógica polivalente* expresa de forma peculiar la idea de unidad y multiformidad de la verdad. La necesidad de crear diferentes tipos de lógica polivalente se debió a las serias dificultades con que tropezaba la lógica bivalente común en el establecimiento de la veracidad de los enunciados acerca de los estados transitorios, los acontecimientos, donde falta exactitud para detallar el lugar y tiempo, y en algunos otros casos, cuando los significados alternativos de la veracidad (lo verdadero, lo no verdadero) resultan insuficientes. Como se sabe, los primeros sistemas de la lógica polivalente fueron construidos hace más de medio siglo (J. Lukasiewicz, 1920, y E. Post, 1921). Nosotros partimos de la siguiente definición de la lógica polivalente, tomada de la *Enciclopedia Filosófica* soviética: "Es el área de la lógica moderna que abarca los cálculos lógicos (de enunciados y predicados) donde a los enunciados se les atribuye un conjunto cualquiera finito (más de dos) o infinito de valores de la veracidad" [6]. Generalmente, los sistemas polivalentes de la lógica son generalizaciones de las construcciones bivalentes (el número de valores en estas últimas $n=2$).

Las lógicas polivalentes amplian el contenido y el significado de la veracidad, operan con valores adicionales de la veracidad y, ante todo, con los conceptos indefinición, irresolubilidad, absurdidad (es decir, enunciados que no tienen sentido desde el punto de vista de lo verdadero o no verdadero). En los sistemas infinito-valentes, en calidad de valores de lo verdadero de los enunciados pueden tomarse los números reales en el intervalo de 0 a 1 (como valores extremos: 1, verdadero; 0, no verdadero).

---

[6] *Enciclopedia Filosófica*, Moscú, t. 3, pág. 472.

El valor gnoseológico general de los sistemas lógicos polivalentes se determina no sólo en el plano lógico-abstracto. Muchos de ellos obtuvieron empleo directo en diferentes esferas del conocimiento, en la solución de una serie de problemas de investigación científica. En particular, debe señalarse la aplicación de la lógica trivalente construida por H. Reichenbach para superar algunas dificultades filosóficas y lógicas de la mecánica cuántica. Esto condujo a la construcción de una *lógica de la mecánica cuántica* especial, donde hay valores adicionales de lo verdadero que desempeñan destacado papel, como son la indefinición y la probabilidad. Actualmente ya se realizan intentos de utilizar las lógicas polivalentes en *cibernética*: teoría de la programación, elaboración de las variantes de las máquinas lógico-informativas, etc. Todo esto evidencia que las lógicas polivalentes constituyen realmente un nuevo medio generalizador para la investigación de los diferentes aspectos y propiedades del pensamiento humano.

Las lógicas polivalentes ofrecen otro aspecto de la conexión dialéctica de la unidad y la multilateralidad de la verdad: la verdad general y única del conocimiento se manifiesta en todo el espectro de valores de la veracidad, establecibles por medios estrictamente lógicos. Esto último determina el carácter científico de este conectivo, lo que es adecuado al propio concepto general de verdad como proceso de formación del modelo (cuadro) científico de la realidad.

* * *

El hombre va asimilando activamente el mundo y, con ello, va conociéndolo, de manera amplia y multilateral. Y esto se produce, no sólo mediante la ciencia, sino también por otros medios, formas y procedimientos.

Es, ante todo, la *asimilación artística del mundo*, realizada con los medios específicos de los diferentes géneros de arte: desde la pintura primitiva rupestre hasta sus diferentes clases y tipos modernos como, por ejemplo, la novela histórica y las películas realistas seriadas. A tra-

vés de variadas formas artísticas se representa la realidad, la vida y las relaciones entre los hombres y, por tanto, a través de la *verdad del arte* en uno u otro grado, se logra la *verdad* en el conocimiento artístico de los diferentes aspectos del mundo circundante.

También hay ciertas posibilidades de conocer el mundo mediante los *mitos*, incluidos los de carácter religioso, pese a lo paradójico de su confrontación con la verdad. Ciertamente, el mito presenta sin duda una idea fantástica del mundo circundante, pero precisamente del mundo, de la naturaleza y de las gentes, y, tras las formas e imágenes fantástico-religosas, emergen siempre determinadas representaciones reales del hombre acerca del mundo circundante. Ellas son las que constituyen el núcleo de algunas ideas verdaderas diluidas y absorbidas por las formas mitológicas, pero existentes en éstas.

La esfera de la *moral* se considera principalmente esfera de *valores* y, sobre esta base, se contrapone a las categorías de la ciencia y de la verdad. Por supuesto que las categorías de verdad y mentira se distinguen de las categorías de la conciencia moral: el "bien" y el "mal", lo "correcto" y lo "incorrecto", etc. Pero el enfoque racional de valores incluye la comprensión *científica* de las propias categorías valorativas, su examen no en calidad de representaciones subjetivas, independientes de los fenómenos y procesos sociales, tan propio de la axiología burguesa, sino al contrario, en estrecha vinculación con ellos. Desde tales posiciones pueden valorarse como juicios verdaderos o falsos acerca de determinados actos éticos del hombre, como dignos de aprobación o repulsa. De esta forma, la veracidad obtiene cierta expresión también en la esfera de los valores morales, aunque, desde luego, con sus expresiones peculiares.

El problema de la verdad tiene excepcional importancia en el sistema de la actividad jurídica del hombre. El proceso de instrucción del sumario y vista de la causa no es gnoseológicamente otra cosa que una investigación científica, búsqueda de la verdad, de una verdad fidedigna y objetiva, fuera de dudas, que, en este sentido, es una verdad absoluta. En la esfera jurídica actúa de lleno la lógica clásica bivalente: verdad o falsedad. Como

dice justamente el científico sovético M. Strogóvich, no se puede juzgar y castigar a un hombre por ser *probablemente* culpable, por haber realizado, *por lo visto*, un delito, porque "nadie podía ser más que él", etc. Al mismo tiempo, lo peculiar de la manifestación de las leyes generales de la verdad en este terreno consiste en su encarnación en las acciones personales de diferentes individuos, en la interacción de circunstancias prácticas (esto es lo que explica, por lo visto, la frecuente aplicación del término "verdad material" en jurisprudencia) [7]. Esto condiciona el significado especial del importantísimo momento de la verdad: su subjetividad como expresión de la actividad en la búsqueda de la verdad por el sujeto cognoscente y actuante. Pero siempre y en todos los casos se trata de lograr la verdad objetiva, correspondiente a la situación real de la existencia y la actividad de los hombres.

Todo esto tiene indudable interés en cuanto a la pluralidad de formas y manifestaciones de *lo verdadero* en las diferentes esferas de la actividad humana. Al mismo tiempo y partiendo de la comprensión y la definición de la verdad como categoría estrictamente gnoseológica, nosotros consideramos el conocimiento científico la esfera determinante y adecuada de lo verdadero; todo lo demás tiene significado secundario.

---

[7] Véase las obras, muy importantes en esto sentido, de M. Strogóvich, *La verdad material y las pruebas judiciales en el proceso penal soviético*, Moscú, 1955, y, del mismo autor, *Curso del proceso penal*, t. 1, Moscú, 1968, cap. X.

Capítulo VIII

PROBLEMA DEL CRITERIO DE LA VERDAD

Im Anfang war die Tat!
Goethe

La teoría leninista de la verdad parte, como ya se ha dicho, del papel decisivo de la práctica en todo el proceso del conocimiento. La práctica *determina* el surgimiento y todo el ulterior desarrollo del conocimiento y, éste, a su vez, ejerce fuerte influencia sobre la práctica, la cambia en el proceso de su propio avance como actividad transformadora dinámica de los hombres y, *con el nuevo estímulo recibido de la nueva práctica,* continúa su desarrollo ininterrumpido, acelerado y exponencial, como demuestra la moderna revolución científico-técnica. El contenido y el sentido del conocimiento se revelan en su vinculación constante y mutua con la práctica, y, ya por esto, su significado y veracidad pueden determinarse, ante todo, en base a dicha práctica. Fuera de ésta, cualquier enfoque de la veracidad del conocimiento adquiere inevitablemente un carácter escolástico, parece, si se quiere, una partida de ajedrez sin las damas.

Precisamente con respecto al problema del criterio de la verdad V. I. Lenin concede gran valor al pensamiento de Hegel de incluir la vida en la lógica, pensamiento que considera genial. Se trata, señalaba Lenin, de la vida del hombre como existencia "del sujeto *concreto*... en una situación objetiva" [1–2], lo cual es una condición indispensable para examinar la actitud del sujeto respecto al objeto en la lógica. Esta actitud se contempla en el plano de la veracidad de las formas lógicas subjetivas con relación a su actitud hacia el objeto a través del prisma de la vida, es decir, de la actividad del hombre. Según opinión general —observa Hegel—, en la lógica no hay sitio para la cuestión de la vida, pero si el objeto de la lógica es la *verdad,* y la verdad pertenece plenamente a la esfera del conocimiento, entonces, al tratarse el conocimiento, surgirá inevitablemente la cuestión de la vida, de la práctica.

Cuando destaca los elementos decisivos en el desarrollo de la *idea como verdad,* como proceso, Hegel expresa tanto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como en la *Ciencia de la lógica* la siguiente tesis clásica (tomamos la definición de la *Enciclopedia*): "La idea, como proceso, pasa en su desarrollo por tres escalones. La primera forma de la idea la constituye la *vida,* es decir, la idea en forma de inmediación directa. Su segunda forma es el intermedio o diferencia (Differenz), esto es la idea como *conocimiento* que aparece en doble imagen, en la imagen de idea *teórica* y en la idea *práctica.* El proceso del conocimiento tiene por resultado el restablecimiento de la unidad enriquecida con la diferencia, y esto proporciona la tercera forma: la forma de la *idea absoluta,* último escalón del proceso lógico que resulta, al mismo tiempo, verdaderamente el primero y auténtico escalón, logrado a través de sí mismo" [3].

Al comentar esta tesis básica de Hegel, V. I. Lenin subraya precisamente la idea del criterio de la verdad

---

[1–2] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.,* t. 29, pág. 184.

[3] Hegel. *Obras,* t. I, pág. 325. Más adelante dice: "La idea absoluta es, ante todo, la unidad de la idea práctica y la teórica y, por tanto, la unidad también de la idea de la vida y la idea del conocimiento" (§ 236, pág. 340).

representado en "la idea práctica", es decir, la *práctica* del hombre (y la *técnica*) como eslabón indispensable en el proceso del conocimiento y su avance hacia la verdad objetiva y absoluta. En otras palabras, el concepto (en el sistema hegeliano de categorías) domina la verdad objetiva del conocimiento cuando se convierte en "existencia para sí", en el sentido de práctica. "Está a punto de admitir que, con su *práctica* el hombre demuestra la justedad objetiva de sus ideas, conceptos, conocimientos y ciencia" [4].

Esta tesis general y básicamente determinante de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico ha adquirido en cierta medida un carácter axiomático. Por ello, vamos a subrayar aquí algunos aspectos más esenciales de especial importancia teórica en la comprensión del criterio de la verdad.

V. I. Lenin destaca el papel decisivo propiamente de la actividad práctica del hombre, subrayando que tiene lugar sobre la base del mundo objetivo y, al mismo tiempo, durante su proceso, el hombre "*c a m b i a* la realidad exterior", la despoja de sus rasgos de apariencia, exterioridad, transformándola en "objetivamente verdadera". De aquí que "el resultado de la acción es la verificación del conocimiento subjetivo y criterio de la *objetividad inherente a la verdad*" [5]. Esta última definición no debe valorarse, por supuesto, precisamente en el plano de la "gnoseologización" de lo real, sino en el estricto sentido de la comprensión gnoseológica de la objetividad, es decir, como representación objetivamente verdadera de la realidad libre de las apariencias, de toda exterioridad.

Una continuación lógica de estos razonamientos fue la tesis leninista fundamental acerca de la superioridad cardinal del principio práctico sobre el teórico, lo que tiene una importancia decisiva para la definición científica del criterio de la veracidad del conocimiento humano. V. I. Lenin hace la siguiente importante formulación: "*La práctica está por encima del conocimiento (teórico),*

---

[4] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos, O. C.*, t. 29, pág. 173.
[5] Ibíd., págs. 199-200.

por cuanto tiene no sólo el mérito de la universalidad, sino también de la realidad inmediata" [6]. Esta última cualidad, importantísimo atributo, determina la diferencia de principios entre la práctica y el conocimiento teórico, expresa su independencia con respecto al conocimiento, y, con ello, resuelve positivamente el problema de la realidad del criterio adecuado del conocimiento, el criterio de su veracidad. Esta independencia es, al mismo tiempo, la objetividad del criterio de la práctica, lo que constituye una condición absoluta de la posibilidad misma de promoción y funcionamiento de dicho criterio como criterio de la veracidad del conocimiento.

Esto, al mismo tiempo, confirma la inconsistencia de las afirmaciones de que la teoría del conocimiento no puede tener, en general, criterio de la verdad. Históricamente, estas afirmaciones provienen, por lo menos, de Protagoras y Anaxagoras quienes declararon, respectivamente, que todos los enunciados son verdaderos, y todos, falsos; más tarde, Kant, al proclamar puramente nominal el principio de la correspondencia en la concepción clásica, aristotélica, de hecho excluyó de la teoría del conocimiento el criterio objetivo, de contenido; Lessing promovió la idea de los tres anillos, tres religiones —la cristiana, la musulmana y la judía—, cuya veracidad no puede ser determinada de manera univalente y hay que tomar sin criterio alguno de veracidad de cualquiera o cada una de ellas. El neokantiano Nelson habla de la imposibilidad de una teoría del conocimiento en general, por cuanto exige criterio, y el criterio no es posible como objetivo, pues su concepto debe preceder al análisis, pero entonces queda fuera del criterio, por tanto, nos hallamos ante un círculo lógico. Los analíticos modernos, Austin, por ejemplo, al absolutizar la esfera lingüística en la comprensión de la verdad llegan a definirla como "ideal ilusorio" y eliminan en general toda disquisición acerca de la realidad del criterio. Popper mantiene una posición más severa y más moderada: reconoce la posibilidad del criterio en el marco

[6] Ibíd., pág. 195.

de la definición semántica de la verdad, pero niega, junto con A. Tarski, la legitimidad del *criterio general de la verdad* [7].

Desde el punto de vista gnoseológico, el revisionismo moderno se asienta en esas mismas posiciones nihilistas, respecto al criterio de la verdad, en sus concepciones del "pluralismo del marxismo": de acuerdo con su lógica, existen muchos "marxismos", por lo cual no tiene sentido hablar de la veracidad de ninguno de ellos, con más razón que niega en redondo el carácter y significado generales de los principios del marxismo. Con ello el revisionismo declara abiertamente su impotencia teórica: sin criterio de la verdad no puede ni hablarse siquiera de valor de ninguna doctrina.

En el planteamiento de estas tesis generales de principios era necesario y suficiente operar con el término "práctica" en su significado general e intuitivo-indeterminado. Todo ulterior examen exige partir de una determinada comprensión de su contenido, es decir, guiarse por uno u otro concepto de la propia práctica.

§ 1. DEFINICION DE LA PRACTICA COMO CRITERIO DE LA VERDAD

En la definición del concepto "práctica" como criterio de la verdad tienen especial importancia las siguientes tesis leninistas: 1) considerar la práctica en extenso plano social; como proceso de actividad histórica de los hombres, de acciones y lucha de masas de millones, como curso de acontecimientos mundiales, de "desarrollo de *todos* los países capitalistas", etc.; 2) incluir en la práctica diferentes aspectos de la actividad material del hombre: la técnica, la "práctica de las observaciones astronómicas" y los descubrimientos en ciencias naturales; 3) analizar los hechos que actúan como componentes de la práctica en su *conexión*, en su conjunto, como condición de su significado demostrativo, interpretando que los hechos "no sólo son "tozudos" sino

[7] K. R. Popper. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, 1972, pp. 46, 317-318.

absolutamente demostrativos" [8]. En numerosos trabajos de V. I. Lenin —y no sólo en los dedicados a la filosofía y la sociología— aparecen otros muchos enunciados contemplando la práctica como criterio de la veracidad de las distintas teorías, puntos de vista, ideas y doctrinas políticas, pero en general se los puede correlacionar con una u otra de las tesis ya mencionadas.

También es necesario señalar que V. I. Lenin criticaba las diversas nociones idealistas y metafísicas de la práctica (por ejemplo, de los hegelianos, pragmáticos, positivistas y kantianos), fundándose íntegramente en su comprensión general como actividad social de los hombres, que aparece en toda la multiformidad de sus aspectos y manifestaciones.

Partiendo de las importantísimas ideas leninistas podemos dar la siguiente definición de la práctica en la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico:

Práctica es la actividad histórico-social de los hombres: la actividad en la esfera de la producción material, de la lucha de clases y las relaciones sociales, de las observaciones científicas y el experimento científico, condicionadas por el correspondiente nivel de la técnica material.

Como puede ver el lector esta definición es bastante extensa por su contenido y, al mismo tiempo, suficientemente estricta y determinada en el plano gnoseológico: abarca los aspectos más importantes, determinantes de la actividad social del hombre, pero precisamente como *actividad práctico-material.* Con este contenido, la práctica puede servir de criterio objetivo de la veracidad de las formas ideales como categorías del conocimiento que constituyen la esfera teórica [9].

Con una tal comprensión de la práctica devienen inaceptables los intentos de ciertos autores de incluir en la

[8] V. I. Lenin. *Estadística y sociología, O. C.,* t. 30, pág. 350. Véase también *Materialismo y empiriocriticismo,* t. 18, pág. 146 y otras.

[9] De las obras marxistas que tratan de la práctica señalaremos dos que tiene determinado interés en cuanto al análisis del propio concepto de la práctica: B. Voronóvich. *Análisis filosófico de la estructura de la práctica,* Moscú, 1972, y G. Koch. *Gesetzmässigheit und Praxis,* Berlin, 1968.

práctica toda la actividad del hombre en general, abarcadas todas las formas de actividad espiritual y, por tanto, el propio conocimiento teórico. En este caso resulta que el conocimiento teórico opera como criterio de sí mismo, lo que de hecho elimina la posibilidad de criterio o, en el mejor de los casos, constituye una variante del criterio lógico. Pero éste también es infundado aquí, por cuanto —como se mostrará a continuación— lo ideal, lo teórico se entrelaza con diferentes elementos de lo material, y resulta imposible destacar estrictamente ninguna premisa y efecto, como exige necesariamente el criterio lógico de la veracidad.

Por supuesto que la actividad del hombre en el plano general abarca todas las formas de su existencia y funcionamiento sociales, incluidas la literatura, el arte, la religión, etc. En la teoría del conocimiento, sin embargo, se trata del significado gnoseológico y el contenido de la práctica, que tiene un sentido real precisamente en relación con las formas cognoscitivas, de las cuales debe ser criterio (la práctica) y realmente lo es como actividad material del hombre en las esferas concretas que hemos definido. Por ello, cuando se le atribuyen también las formas espirituales queda imposibilitada para cumplir la importantísima función gnoseológica de criterio de la verdad en el conocimiento.

Aunque Hegel expresó el pensamiento de que para lograr la verdad absoluta era necesario unir la idea teórica con la idea práctica, no pudo, sin embargo, resolver adecuadamente el problema del criterio de la verdad. En última instancia, todas las formas de la actividad humana se diluyen en su principio ideal, en el espíritu que constituye la esencia de todo lo existente, cada uno de cuyos aspectos no es más la manifestación de ese principio. Por ello Hegel, de hecho, reconoce sólo un tipo de trabajo: el *abstracto espiritual.* Pero éste, como se sabe, no puede ser criterio real: el "trabajo" espiritual no está facultado para verificar la "actividad" espiritual, es decir, a sí mismo, y menos aún, estar por encima del conocimiento teórico, es decir, por encima de sí mismo.

Para algunos sociólogos y filósofos, la práctica se reduce, por ejemplo, a experimentar y observar la naturaleza, lo que, por supuesto, tiene su importancia. Pero una tal limitación no permite a la práctica cumplir la función de criterio general de la verdad: queda fuera de su control y alcance toda la esfera de las ideas y las doctrinas sociales, cuya veracidad no puede establecerse con ningún experimento.

En relación con la moderna revolución científico-técnica y la divulgación de diferentes concepciones de "sociedad industrial", entre los sociólogos y filósofos burgueses destaca el mito de la omnipotencia de la técnica (y la ciencia), cuyo nivel de desarrollo y eficiencia reciben el significado de nuevo criterio que determina la superioridad de uno u otro sistema social. Claro que esto no es un criterio estrictamente gnoseológico, pero sí contiene determinado aspecto gnoseológico si este criterio de la técnica se relaciona con diferentes *doctrinas* sociales. Sin embargo, incluso en este caso, dicho criterio no puede ser admitido como criterio adecuado de la veracidad: expresa el enfoque unilateral, *tecnológico* a los complejos procesos socioeconómicos y a los procesos científico-técnicos, orgánicamente vinculados y entrelazados. Tal enfoque, de hecho, prescinde del antagonismo de los sistemas socioeconómicos del capitalismo y el socialismo; absolutiza algunos aspectos generales de su desarrollo en el plano del progreso científico-técnico, cuyas leyes, contenido y orientación social se determinan, ante todo, por este antagonismo entre los dos sistemas. Por ello, los factores tecnológicos propiamente dichos no son los decisivos en el desarrollo social, sino los derivados, a pesar de su enorme significado en la época de la moderna revolución científico-técnica, y, por consiguiente, en el terreno ontológico y gnoseológico no pueden servir de criterio de superioridad o de veracidad de determinadas organizaciones o doctrinas sociales.

A esto pudiéramos agregar que la inconsistencia o *no veracidad* de diferentes tipos de concepciones de "sociedad industrial" y, con conectado a esto, de "convergencia de sistemas sociales" se debe desde el punto de vista metodológico, a su unilateralidad, a la absolutiza-

ción del aspecto tecnológico de los procesos sociales, elevado al rango de criterio determinante, que no puede ser por su parcialidad y su dependencia respecto a otros factores socioeconómicos más esenciales.

En ese mismo sentido razonan, metodológicamente, los positivistas, aunque tienen sus diferencias en cuanto al contenido concreto: absolutizan el aspecto sensorial-directo de la experiencia en que descansan las ideas de la verificación. Aquí la práctica se reduce a dos momentos: 1) a la experiencia sensorial del sujeto y, 2) a las operaciones del sujeto en el proceso mismo de la verificación. Tanto lo uno como lo otro van incluidos, como momentos parciales y plenamente determinados, en el concepto general de la práctica, pero si la práctica se reduce a esto, su contenido se restringe en extremo y queda incapacitada para cumplir el papel de verdadero criterio, más aún con respecto a las teorías sociales, donde una tal interpretación de la práctica como criterio es completamente "inoperante".

Entre las representaciones anticientíficas de la práctica como criterio de la verdad figuran los juicios de diferentes teóricos revestidos de frases marxistas, que incluyen también en la práctica las actividades correspondientes a los campos de la ciencia y el arte, la lucha ideológica, etc. Esto es una directa concesión al idealismo e impide que la práctica pueda cumplir su función de criterio de la verdad. Algunos de tales teóricos afirman incluso que todas las teorías científicas, incluido el marxismo, implican "por ley natural" tanto la verdad como la mentira, las cuales —según dicen— están siempre pasando de la una a la otra. De ahí que los mandamientos de las "sagradas escrituras" o de los evangelios y otras citas semejantes se conviertan en criterios de la veracidad.

Por último, como colofón a la definición de la práctica, señalemos la *pluriformidad de su función como criterio* de la verdad. Aquí destacan por su significación dos aspectos.

Primero, la práctica como actividad histórico-social de los hombres en las importantes esferas indicadas en la definición, actúa precisamente como *criterio general de la*

verdad, válido tanto para las ciencias naturales, como las sociales y las matemáticas. Es natural que en cada esfera del conocimiento, el papel principal de criterio directo lo desempeñen los correspondientes aspectos concretos de la práctica.

Esta comunidad del criterio práctico se manifiesta también en otras esferas de la producción espiritual —en el arte, la moral y la religión—, en la medida en que en estas últimas pueda destacarse su aspecto propiamente gnoseológico (por ejemplo, en la valoración de la veracidad de los juicios morales, los conceptos de bondad, justicia, etc.).

Segundo, la práctica así concebida realiza la función de criterio en su significado gnoseológico general y, al mismo tiempo, en su sentido concreto. La práctica fundamenta y afirma gnoseológicamente la universalidad y la unidad, la objetividad y lo absoluto de la verdad, al mismo tiempo, su relatividad, multiformidad, concreción y lo subjetivo en su conexión y dependencia de la objetividad. En esto se manifiesta lo dialéctico de la práctica como criterio, lo que resulta indispensable para que cumpla esta función respecto a la verdad en su profundo contenido dialéctico.

§ 2. DIALECTICA DEL CRITERIO DE LA PRACTICA: SU DEFINICION E "INDEFINICION"

V. I. Lenin demostró de manera brillante la dialéctica de la práctica como criterio de la verdad en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*. Citaremos íntegramente la tesis leninista más importante a este respecto: "...No hay que olvidar que el criterio de la práctica nunca puede, en esencia, confirmar o refutar *por completo* una representación humana. Este criterio es también lo bastante "impreciso" para impedir que los conocimientos del hombre se conviertan en algo "absoluto"; al mismo tiempo, es lo bastante preciso para sostener una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y agnosticismo" [10]. Esta definición leni-

[10] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, págs. 145-146.

nista fundamenta la comprensión del carácter dialéctico del criterio de la práctica en general, lo que está ligado íntimamente con la naturaleza dialéctica de la propia verdad como concepto general, como sistema de los correspondientes conceptos y definiciones concretos.

Veamos primeramente lo que a nuestro juicio constituye el significado esencial de la práctica: su *carácter definido y "absoluto" como criterio de la verdad.*

Dos aspectos fundamentales caracterizan este significado de la práctica: 1) su confirmación de la veracidad objetiva de las teorías y conceptos verdaderamente científicos rechazando con ello todos los tipos de agnosticismo y escepticismo, y 2) demostración de la inconsistencia de las teorías y puntos de vista falsos y establecimiento de ciertos aspectos y tesis falsos que se entrelazan con los componentes verdaderos e indefinidos de los complejos sistemas y concepciones teóricos.

Señalemos previamente los siguientes hechos memorables en la historia de la ciencia.

En 1872 el secretario de la Academia de Ciencias de Berlín, Du Bois-Reymond, en su discurso "Fronteras de las Ciencias Naturales" proclamó una serie de "incógnitas mundiales" —importantes problemas científicos— que, a su juicio, jamás serían despejadas. Pero su pesimista *Ignoramus et Ignorabimus* fue sucesivamente refutado por la ciencia y la práctica de los posteriores decenios. Todos los problemas enunciados por él han sido básicamente resueltos; en su estudio se han logrado resultados positivos de extraordinario valor, verificados y confirmados por la práctica. Aunque en nuestros días no ha culminado, por supuesto, la solución de problemas tales como la esencia de la materia, la esencia del movimiento y la esencia de la vida (es decir, de los problemas fundamentales enunciados por Du Bois-Reymond), la ciencia moderna ha establecido, no obstante, la esencia contradictoria interna, más o menos profunda, de la materia, del movimiento y de la vida; y la práctica, confirmando sus resultados, ha cumplido así su papel de criterio de la verdad.

En 1900, uno de los matemáticos más insignes del siglo XX, D. Hilbert, sitó (en el Congreso Matemati-

co Internacional) 23 problemas matemáticos que debía resolver el siglo que comenzaba. A mediados de éste ya podíamos decir que el "programa Hilbert" había sido cumplido por la ciencia: los problemas mencionados se habían resuelto básicamente. Fueron fundamentados y demostrados como problemas matemáticos donde el criterio de la práctica se manifiesta como regularidad general no directamente, sino de vía indirecta compleja. Esta demostración matemática de la resolubilidad de los problemas del "programa Hilbert" lograda por la ciencia significa un serio golpe contra el agnosticismo, que el propio Hilbert señaló, diciendo: "en matemáticas no hay ningún "Ignorabimus" ... por el contrario, nosotros siempre podemos responder a las cuestiones que tienen sentido" [11].

El cerebro humano ha sido considerado siempre como uno de los "secretos eternos" de la naturaleza; el secreto de su funcionamiento fue durante siglos inasequible a la ciencia. Esto sirvió para especular no sólo al agnosticismo, sino también a la teología. Sin embargo, también aquí sus posiciones sufrieron un inevitable fracaso. Ahora la ciencia ha conseguido ya notables resultados en la investigación de la compleja estructura de la corteza cerebral, compuesta aproximadamente por 17 mil millones de neurones unidos por finísimos lazos e interrelaciones en un sistema funcional extraordinariamente eficiente que tanto admirara el eminente Pávlov. Los numerosos experimentos y observaciones especiales permitieron establecer y fundamentar las regularidades más importantes del funcionamiento del cerebro y confirmar las hipótesis y las ideas científicas que han resultado tan fructíferas y, en su base, objetivamente verdaderas. Más aún, en el momento presente la ciencia del cerebro ha logrado ya tanta altura que, prácticamente, se plantea el problema de crear un cerebro electrónico que imite una serie de operaciones y funciones del cerebro humano. Esto evidencia, al mismo tiempo, el inmenso progreso de

---

[11] D. Hilbert. *Problemas de la fundamentación de las matemáticas.* En el libro *Fundamentos de la geometría,* Moscú—Leningrado, 1948, pág. 399.

la ciencia y el nuevo significado y contenido del experimento científico, agente de cristalización material de las ideas científicas que, en esta forma histórica nueva, realiza las funciones de criterio de la veracidad.

El experimento tiene un significado muy determinado como criterio de la verdad en diferentes ciencias naturales; su fuerza y efectividad responden íntegramente al nivel de desarrollo de la técnica y de la propia ciencia en el período histórico dado. Es natural que el experimento de los tiempos de Arquímedes no pueda compararse, por ejemplo, con las instalaciones experimentales modernas de aceleración de las partículas elementales o con la creación de cuerpos celestes artificiales mediante un complicadísimo experimento de complejo.

En este sentido recordamos que en la historia de la ciencia tuvo un significado fundamentalísimo el *experimentum crucis* (según la terminología de la lógica tradicional) o experimento crucial que permite establecer unívocamente la cualidad de verdad o falsedad de concepciones y representaciones plenamente determinadas. La historia de la ciencia incluye lógicamente toda una serie de tales experimentos que posibilitan desechar hipótesis y puntos de vista falsos y establecer tesis sólidas y objetivamente verdaderas y, además, ir creando paso a paso y perfeccionando el edificio de la ciencia, perfeccionar y ahondar el cuadro científico del mundo. Pudiera decirse que toda la física clásica de los siglos XVII-XIX se creó gracias a los infinitos experimentos que sirvieron de base a su desarrollo y de criterio de la veracidad de sus conceptos, concepciones y teorías. A veces se llama con bastante acierto a todo este tiempo de la historia de la ciencia período *de las ciencias naturales experimentales*. Posteriormente, en el momento del paso histórico de la física clásica a la no clásica, el experimento de Michelson-Morley, que desempeñó el papel fundamental en la teoría de la relatividad, adquirió una importancia excepcional. El experimento, como se sabe, duró medio siglo —de 1881 a 1929— y, en último término, su primer resultado negativo sobre la localización del "viento etéreo" quedó definitivamente establecido y, con ello, se confirmó una de las tesis determinantes en

la teoría especial de la relatividad: la independencia de la velocidad de la luz respecto al movimiento, del sistema con el que dicha velocidad se mide.

En relación con el desarrollo de la moderna física no clásica, puede también hablarse de una serie de experimentos con relevancia decisiva como criterio de unas u otras tesis, especialmente de las nuevas ideas, tan abundantes en la ciencia física moderna. Destacaremos sólo dos aspectos importantísimos que tienen particular significado.

La confirmación (criterio) experimental de la teoría de la relatividad: para la teoría especial —como señalara el propio Einstein—, es la conformidad con el experimento de la explicación teórica de la influencia del movimiento de la Tierra, respecto a las estrellas inmóviles, sobre la luz que emiten dichas estrellas; para la teoría general de la relatividad hay tres efectos primordiales de significación que han sido ya reiteradamente confirmados: 1) la deformación de las órbitas elípticas de los planetas del sistema solar (en el ejemplo del perihelio de Mercurio); 2) la desviación del rayo de luz por el campo gravitacional ("efecto Einstein") y 3) el desplazamiento de las líneas espectrales hacia el extremo rojo del espectro [12]. Como se sabe, estos efectos no encajan en las explicaciones de la mecánica de Newton (su teoría de la gravitación), y la coincidencia de los datos calculados de la teoría de la relatividad con la verificación experimental evidencia la veracidad de sus ideas determinantes.

El experimento no clásico, es decir el experimento que revela propiedades de la materia, desconocidas para la física clásica y que, además, confirma nuevas ideas y tesis de la física no clásica, desempeña en la ciencia

---

[12] Véase: A. Einstein. *Sobre la teoría especial y general de la relatividad*, § 16, Anexo III. En la *Compilación de obras científicas*, t. I; A. Einstein. *El tiempo, el espacio y la gravitación.* En la *Compilación de obras científicas*, t. II, y también S. Vavílov. *Fundamentos experimentales de la teoría de la relatividad*, Moscú, 1956, *Obras*, t. 4.

moderna un papel colosal, lo que no contradice lo más mínimo su elevado nivel teórico-matemático. Una de las ideas fundamentales de la física del siglo XX fue la de la mutabilidad y transformabilidad de las partículas elementales de la materia, idea que obtuvo brillante confirmación experimental, comenzando por el famoso experimento de Rutherford con la desintegración del núcleo de nitrógeno, ya en 1919, hasta los más recientes experimentos en los modernos aceleradores de partículas, que las imparten enormes velocidades y energías, cuyo resultado son sus numerosas transformaciones. Podemos afirmar con todo derecho que el experimento físico moderno basado en alta técnica y rigurosa metodología científica demuestra la veracidad de la ley de la mutabilidad universal y transformabilidad de las partículas elementales de la materia, la ley que revela la profunda dialéctica interna del micromundo.

Al mismo tiempo, debemos señalar que hasta los experimentos más efectivos e indiscutibles sólo pueden confirmar determinados aspectos de las teorías científicas: ciertas tesis, conclusiones, leyes y concepciones particulares que integran las teorías generales. La fundamentación plena y universal de las teorías se obtiene con una serie de experimentos, con la incorporación de sus resultados prácticos en la técnica, la producción y otros aspectos de la actividad humana. Pero esto no excluye el significado básico de la confirmación de la veracidad de unos u otros componentes esenciales de la teoría: son elementos orgánicos de la teoría científica como sistema y su veracidad no debe, en principio, contradecir la veracidad de la teoría en su conjunto.

La cuestión del criterio de la veracidad en la esfera de las *matemáticas* adquiere especial importancia. Aquí debemos señalar que las categorías y estructuras matemáticas superiores no pueden definirse (desde el punto de su cualidad de verdaderas o falsas) llevándolas directamente a la realidad, a la experiencia. En este sentido nos parece justificada la conocida tesis paradójica de Einstein: si los teoremas de matemáticas se aplican al reflejo del mundo real, entonces no son exactos; lo son únicamente en tanto no se remiten a la realidad.

De aquí se han hecho reiteradas conclusiones acerca de que las matemáticas carecen por completo de criterio de la veracidad de sus tesis, admitiéndose tan sólo la justedad lógico-formal de sus deducciones y conceptos. Actualmente, esta posición predomina en la concepción de N. Burbaki, según la cual, las "verdades" matemáticas son un "aspecto particular de las concepciones generales" determinadas por los principios y exigencias del método axiomático en la construcción de las estructuras matemáticas [13]. En este mismo plano deben contemplarse también las ideas de algunos estructuralistas contemporáneos, entre los cuales, el filósofo y lógico francés N. Mouloude es quien se ocupa más seriamente de la naturaleza de las estructuras matemáticas y lógicas. En su obra *Estructuralismo moderno*, por ejemplo, dice que "la esfera de lo abstracto es aquella donde los criterios objetivos no se dan, sino que se establecen metodológicamente"; más adelante afirma que la veracidad de los objetos matemáticos "se basa en la deducción formal, y no en las propiedades de los objetos, evidentes hasta la definición o la deducción" [14]. Tales ideas están muy extendidas, tanto en el pasado como en el presente.

En relación con esta peculiaridad de las matemáticas se ha planteado reiteradamente el problema de ¿donde está, entonces, el verdadero criterio de su autenticidad? Einstein lo formuló de manera magistral, precisamente desde el punto de vista gnoseológico general. En su famoso informe "La geometría y la experiencia", pronunciado en la Academia de Ciencias de Berlín (1921) dijo: "¿Por qué es posible esta magnífica correspondencia entre las matemáticas y los objetos reales, si ella no es más que la obra del pensamiento humano, no ligada a ninguna experiencia? ¿Puede el raciocinio humano comprender las propiedades de las cosas reales sin acudir a la experiencia, sólo mediante las reflexio-

[13] Véase N. Burbaki. *Ensayos sobre la historia de las matemáticas*, Moscú, 1963, pág. 258.

[14] N. Mouloude. *Estructuralismo moderno. Reflexiones sobre el método y la filosofía de las ciencias exactas*, Moscú, 1973, págs. 47, 71.

nes?" [15]. En última instancia, la respuesta consiste en lo siguiente.

Todo el edificio de las matemáticas como sistema se erige en su conjunto por una vía rigurosamente lógica: las matemáticas, en su principal contenido como disciplina teórica, como sistema —según Burbaki— de formas abstractas, de estructuras matemáticas, se desarrolla conforme a las leyes y reglas lógicas, sin comunicación directa con los objetos materiales. En ese elevado grado de abstracción de las estructuras y los conceptos matemáticos estriba su enorme fuerza y eficiencia para la revelación de las formas más complicadas de las relaciones cuantitativas y las sutiles propiedades espaciales de los objetos del mundo circundante, con toda la variedad y universalidad de estas propiedades y relaciones.

Pero con todo, debemos enfatizar que en sus "últimos" fundamentos, todo este complejo y polifacético edificio de estructuras matemáticas abstractas descansa sobre un sistema de conceptos primarios con origen real. Los conceptos matemáticos tuvieron en su surgimiento "un contenido intuitivo plenamente determinado" [16]. Los conceptos de punto, recta, segmento, los axiomas básicos de la geometría tienen un origen empírico; los axiomas de las matemáticas, como los de la ciencia en general, son, en última instancia, el resultado de miles de millones de repeticiones en la práctica de las relaciones reales de las cosas. Si toda la posterior estructura de las matemáticas se monta de acuerdo con las leyes de la lógica, entonces no debe olvidarse que todas las leyes de la lógica y sus formas son el reflejo de lo objetivo en la conciencia subjetiva del hombre. En el plano gnoseológico podemos decir que el origen real de los conceptos y axiomas matemáticos, la expresión, en ellos, de las propiedades y relaciones cuantitativas y espaciales nos permite plantear de forma plenamente racional el problema del criterio de su veracidad, partiendo de las posiciones básicas, comunes para todo el conocimiento, para todas

---

[15] A. Einstein. *Compilación de obras científicas*, II, pág. 83.
[16] N. Burbaki. *Ensayos sobre la historia de las matemáticas*, Moscú, 1963, pág. 259.

las disciplinas científicas, pese a todas sus peculiaridades y diferencias mutuas.

Pero como ley general, en la esfera de los conceptos y formas matemáticos superiores no existe la posibilidad de un criterio práctico directo de la veracidad. Si para los conceptos geométricos iniciales dicho criterio está presente, para las complejas construcciones de la geometría no euclidiana resulta irreal, pese a las numerosas tentativas realizadas en esta dirección, empezando por Gauss (su medición de los ángulos de un triángulo formado por los vértices de tres montes cerca de Göttingen y por los rayos de luz) y Lobachevski (cálculo de la suma de los ángulos internos de un triángulo cuyos dos vértices se determinan por las posiciones extremas de la Tierra y, el tercero, por la posición de la estrella Sirio). El desarrollo real del conocimiento y la práctica ha transcurrido aquí por caminos más complejos.

A. Einstein fundamentó profundamente la posibilidad real de introducir el criterio de la experiencia práctica en las esferas superiores de las matemáticas, en los sistemas de las geometrías no euclidianas. Para ello, dice, es necesaria una precisa delimitación de conceptos: la geometría como construcción lógico-formal o "geometría puramente axiomática" con sus conceptos desprovistos de contenido y la geometría como ciencia natural cuya confirmación "descansa de manera sustancial en las deducciones de la experiencia, y no sólo en las conclusiones lógicas" [17]. Por consiguiente, sólo la vinculación de la geometría y la física ofrece la posibilidad de aplicar el criterio práctico real de la verdad a los conceptos y formas geométricos: simbólicamente hablando —dice Einstein—, sólo la suma de (G) + (F) es objeto de verificación en el experimento.

Para la propia teoría de la relatividad, estas ideas, provenientes de las investigaciones de Lobachevski, Gauss y Riemann tuvieron importancia fundamental. A este respecto, Einstein hizo la siguiente significativa declaración: "Yo concedo importancia particular a esta com-

[17] A. Einstein. *Compilación de obras científicas*, II, pág. 85.

prensión de la geometría por cuanto sin ella *yo no hubiera podido establecer la teoría de la relatividad*" [18]. En el plano gnoseológico, esto permitió plantear con rigurosidad la cuestión de la geometría real del mundo. Más adelante, Einstein dice que la cuestión de si el continuum espacio-tiempo tiene "estructura euclidiana o riemaniana, o cualquiera otra es una cuestión física que debe responder la experiencia, y no una cuestión de opción o acuerdo basada en la simple racionalidad" [19].

Como se sabe, las confirmaciones experimentales de la teoría general de la relatividad han demostrado que el espacio real tiene estructura geométrica riemaniana (con cierta aproximación por supuesto) y que de la métrica euclidiana del espacio puede hablarse tan sólo en dominios infinitamente pequeños, donde las geometrías euclidianas y no euclidianas coinciden. La experiencia ha demostrado igualmente que las relaciones métricas en el micromundo son no euclidianas.

Semejante vía concreta de revelar el criterio de la veracidad de las categorías matemáticas superiores no tiene lugar siempre, por supuesto, en la forma dada e incluso en otras análogas. Pero las posiciones básicas generales se conservan, a nuestro juicio, en todos los casos: nos referimos al proceso complejo, mediatizado, frecuentemente multiescalonado, de establecimiento de la veracidad de los conceptos y formas de partida, sobre los cuales, más tarde, se construyen, conforme a los principios lógicos, unas u otras concepciones y estructuras, cada vez más abstractas y generalizadas. El empleo indirecto y mediato del criterio práctico de la veracidad es en matemáticas la forma fundamental de su manifestación y acción.

Pasemos ahora a ponderar el criterio de la práctica *en la esfera de las ciencias sociales*. Es claro que aquí no se trata del experimento en calidad de criterio, aunque algunos sociólogos burgueses hablan de "experimentos sociales", entre los cuales quisieron incluir la Gran

[18] Ibíd. (El subrayado es del autor. — *G. K.*)

[19] Ibíd., pág. 87. Véase también el artículo especial de Einstein. *La geometría no euclidiana y la física.* (*Compilación de obras científicas*, II, págs. 178-182.)

Revolución Socialista de Octubre (!?). En la teoría leninista de la verdad se generaliza toda la práctica histórica de la época moderna, todo su contenido profundo y contradictorio, toda la grandiosa experiencia de la lucha de masas por la transformación revolucionaria del mundo, por la creación de la nueva sociedad. Por ello es natural que precisamente este contenido decisorio de la práctica, todo el curso del desarrollo histórico, aparezca, dicho con palabras de Lenin, como criterio adecuado y concluyente de la verdad de las ideas sociales, de todas las ramas de las ciencias sociales, de las doctrinas socio-políticas y de la misma política de los diferentes partidos y clases sociales.

La dialéctica de la práctica social, en este sentido, se manifiesta, de un lado, en que la actividad de los hombres aparece como actividad conjunta de los individuos, de los sujetos con sus conciencias, voluntades y objetivos individuales, y, de otro, precisamente, en que, en su conjunto, en su totalidad, como actividad y lucha de determinadas clases sociales, pueblos y Estados, la actividad de los hombres en el sistema de la producción material y las relaciones sociales toma el carácter de *leyes objetivas del desarrollo social,* básicamente independientes de la voluntad y la conciencia de los individuos. En esta unidad contradictoria del aspecto subjetivo y el objetivo de la práctica social el papel decisivo pertenece al segundo, y esto asegura al criterio de la práctica la posibilidad real de establecer la veracidad o la falsedad de las teorías y doctrinas sociales. Al mismo tiempo, esta unidad de los aspectos subjetivo y objetivo constituye una importantísima peculiaridad del criterio de la práctica en la esfera de las ciencias sociales.

Examinemos *este papel decisivo de la práctica social* en la definición de la veracidad de las ideas del marxismo-leninismo como concepción filosófica científica y revolucionaria de la época contemporánea.

Los enemigos descubiertos y solapados del marxismo-leninismo gustan de formular (muchas veces de forma provocativa) la pregunta: ¿"cuál" marxismo es el verdadero? Pues, dicen, se puede hablar de pluralidad

de "marxismos", y por ello, esta pregunta tiene formalmente "razón de ser". Antes hemos señalado que la concepción de "pluralidad de marxismos" es totalmente inconsistente desde el punto de vista teórico general. Ahora se trata de definir la veracidad del marxismo desde el punto de vista del criterio decisivo de la práctica social.

En una serie de trabajos, V. I. Lenin hizo una apreciación multilateral de la fuerza y la veracidad del marxismo sobre la base de su verificación objetiva por la época histórica moderna. En su artículo *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx* V. I. Lenin plantea de forma especial en el plano histórico general y *gnoseológico* la cuestión de la veracidad del marxismo como cosmovisión revolucionaria: "¿Ha confirmado el curso de los acontecimientos producidos en el mundo entero esta doctrina, después de haber sido expuesta por Marx?" [20]. Respondiendo a esta pregunta, V. I. Lenin presenta el análisis de los tres períodos principales en el desarrollo de la historia universal desde el momento en que el marxismo se creó, caracteriza el desarrollo de los acontecimientos revolucionarios y políticos de cada período y señala especialmente la forma y la medida en que la historia confirmaba la veracidad del marxismo en las diferentes etapas.

La práctica revolucionaria de lucha de la clase obrera en el período comprendido entre la revolución de 1848 y la Comuna de París confirmó la plena endeblez de todas las doctrinas acerca de "un socialismo que *no* es de clase y una política que *no* es de clase"; a la luz de esta práctica "se acreditan como un simple absurdo" [21].

El segundo período (1872-1904) se caracteriza por una nueva práctica de la lucha del proletariado, la reunión de sus fuerzas, la preparación para las batallas futuras y la formación de partidos socialistas de base proletaria. En este período "la doctrina de Marx obtiene un

---

[20] V. I. Lenin. *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx*, *O. C.*, t. 23, pág. 1.
[21] Ibíd., pág. 2.

triunfo completo y *se va extendiendo.* ... El liberalismo, interiormente podrido, intenta revivir bajo la forma de *oportunismo* socialista" [22].

El tercer período, cuando se produjeron las revoluciones rusa, turca, persa y china abre una nueva fuente de las mayores tormentas mundiales. El Asia de ochocientos millones de seres es arrastrada a la lucha mundial; y ahora, después de la experiencia de Europa y Asia, hablar de una política que *no* es de clase y de un socialismo que *no* es de clase resulta absolutamente absurdo. Como previó C. Marx, "la descomposición de *todos* los partidos burgueses y el proceso de maduración del proletariado siguen su curso incontenible" [23].

Esto permitió a V. I. Lenin terminar el artículo con la siguiente conclusión generalizadora: "Desde la aparición del marxismo, cada una de las tres grandes épocas de la historia universal ha venido a comprobarlo de nuevo y le ha dado nuevos triunfos. Pero aun será mayor el triunfo que habrá de aportar al marxismo, como doctrina del proletariado, la época histórica que se avecina" [24].

Como se sabe, esta "época histórica que se avecina" —la época del leninismo— ha confirmado en todos sus aspectos la veracidad objetiva de las ideas marxistas-leninistas acerca de la revolución socialista, de las vías y leyes de la construcción de la sociedad socialista en los diferentes países, de la edificación de la sociedad comunista, de las ideas desarrolladas de forma multilateral por el PCUS y por todos los partidos comunistas hermanos. La victoriosa lucha del pueblo soviético y de todos los pueblos de la comunidad socialista por la realización de dichas ideas es la confirmación de la verdad objetiva que encierran.

A este respecto, en este plano teórico general debe señalarse también el planteamiento leninista de la cuestión acerca de la verificación y establecimiento de la veracidad de los principios ideológicos y teóricos de la

---

[22] Ibíd., pág. 3.
[23] Ibíd., pág. 4.
[24] Ibíd.

actividad y la lucha de los partidos políticos, lo que tiene importancia, no sólo en cuanto a la concretización teórica de las tesis generales, sino también para la comprensión de los objetivos y el significado del planteamiento del problema de la verdad en el marxismo-leninismo el *sentido político práctico*.

En relación con dicho planteamiento de la cuestión, la obra de V. I. Lenin *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo* tiene particular importancia. V. I. Lenin revela en ella el significado histórico mundial de la experiencia del bolchevismo desde el punto de vista de las conclusiones prácticas para la actividad de los partidos comunistas y en cuanto a la comprobación de la veracidad o falsedad de los principios y lineamientos ideoteóricos de los diferentes partidos y grupos políticos.

Para este fin V. I. Lenin sugiere tomar y analizar profundamente "la historia del bolchevismo en *todo* el período de su existencia". Esta experiencia tiene un contenido excepcionalmente profundo y rico. "El bolchevismo ha realizado una historia práctica de quince años (1903-1917) —señala Lenin—, que por la riqueza de su experiencia no tiene igual en el mundo" [25]. Tomada en un contenido tan rico, la experiencia revolucionaria del bolchevismo se convierte en importante criterio verificador de la veracidad de las diferentes teorías y doctrinas políticas. V. I. Lenin contempla la experiencia del bolchevismo como partido político en estrecha vinculación con la actividad práctica y la lucha de las masas. "Todos los puntos de vista programáticos y tácticos —dice— se verifican con la actuación de las masas" [26]; una correcta teoría revolucionaria se comprueba y forma sólo en estrecho nexo con el movimiento práctico verdaderamente de masas y verdaderamente revolucionario. Esto determina el criterio de la veracidad de la teoría y la política del partido, el criterio en cuanto a lo co-

---

[25] V. I. Lenin. *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo, O. C.*, t. 41, págs. 6, 8.

[26] Ibíd., pág. 9.

rrecto de su dirección de la lucha de las amplias masas populares, que se convencen en su propia experiencia de esta justedad.

El análisis leninista de las principales etapas de la historia del bolchevismo muestra que la práctica revolucionaria del movimiento realmente de masas constituye el criterio decisivo de todas las teorías y programas, las orientaciones tácticas y la política de los diferentes partidos. Esta práctica ha demostrado también la inconsistencia del anarquismo y el menchevismo, de todo el revolucionarismo pequeñoburgués y de todos los géneros del oportunismo internacional. Y viceversa: el partido bolchevique se convenció siempre, en todas las etapas de la lucha, de la profunda veracidad de sus principios y tesis programáticas, de su táctica, precisamente sobre la base y en la práctica de la experiencia revolucionaria de las masas. La historia ha confirmado plenamente la *veracidad del bolchevismo.* Al mismo tiempo, todo esto significa que sólo una teoría correcta y verdadera y un programa auténtico de acción del partido político asegura la eficiencia de su lucha práctica.

Este planteamiento que V. I. Lenin hace de la cuestión de la veracidad de los fundamentos teóricos y prácticos de la actividad de los partidos políticos es una profunda concretización de las tesis generales en la doctrina marxista sobre la verdad. También tiene una significación básicamente general para la lucha práctica de los partidos comunistas y obreros en la actualidad —la lucha contra las modernas doctrinas y teorías anticientíficas de los diversos partidos y tendencias burgueses, pequeñoburgueses y oportunistas—, para la educación de las masas con su propia experiencia en el espíritu de la lucha revolucionaria inspirada en las ideas y los principios revolucionarios del marxismo-leninismo.

La introducción de la actividad revolucionaria de las masas populares como importante componente en el criterio de la práctica es una idea nueva y profundamente fundamentada de V. I. Lenin, que adquiere valor gnoseológico con respecto a la definición de la veracidad o la falsedad de las doctrinas y puntos de vista sociopolíticos.

Al mismo tiempo, todo esto evidencia la total carencia de fundamento de las afirmaciones que hacen los filósofos y sociólogos burgueses acerca de la ausencia de criterio de la verdad en la esfera socio-política en general, donde, según ellos, no hay más que categorías apreciativas, sin ningún significado objetivamente verdadero. No hablemos ya de la demagogia y vaciedad de sus declaraciones acusando a los partidos comunistas de partir, no de la verdad, sino de los "intereses de la política". En realidad, todo ocurre precisamente al revés: la ideología y todas las decisiones políticas de los partidos comunistas y obreros se verifican por la práctica social, por los resultados de la actividad y la lucha de las masas populares, por todo el curso del desarrollo histórico. Esto determina la veracidad objetiva y el carácter científico de la ideología y la política de los partidos marxistas-leninistas.

En consecuencia, podemos hacer la siguiente conclusión general: el criterio de la práctica, tomada con toda la variedad de sus aspectos y manifestaciones, es completamente definido y absoluto en el sentido de que permite establecer —refutando, al mismo tiempo, todos los tipos y formas de agnosticismo y escepticismo— la veracidad objetiva de las teorías y concepciones científicas y, paralelamente, lo absoluto de la verdad como su momento real en el desarrollo del conocimiento. Esto último no significa, por supuesto, la afirmación dogmática de verdades eternas, inmutables, absolutas y definitivas, proclamadas en los sistemas del idealismo absoluto y en las doctrinas dogmáticas religiosas.

Pasemos ahora a examinar la cuestión de la *"indefinición" y la relatividad del criterio de la práctica.* En la característica de este aspecto esencial del criterio de la práctica pueden destacarse lógicamente los siguientes momentos: 1) la práctica no puede dar una confirmación (o refutación) íntegra, exhaustiva de todas las teorías, concepciones e hipótesis, es decir, principalmente de las formas complejas del conocimiento científico en todo su volumen y en todos sus detalles; 2) tampoco puede confirmar total y absolutamente la veracidad de los conocimientos humanos como verdades "últimas"

y "absolutas"; como dogmas infalibles y eternos, lo que significaría el fin del desarrollo del conocimiento del mundo; 3) la propia práctica social se desarrolla sin cesar y asume nuevo contenido; tiene siempre, en cada momento de su desarrollo, un carácter histórico concreto y, aunque no sea más que por esto, su valor como criterio de la verdad no puede ser absoluto-dogmático, sino siempre concreto-relativo. Advirtamos también que la práctica tropieza en su desarrollo no sólo con dificultades, sino, a veces, con la "imposibilidad" de realizar su objetivo de criterio adecuado de la veracidad de determinadas teorías o de ciertas tesis, conceptos, etc.

En este sentido recordemos y valoremos las siguientes circunstancias en la historia de la ciencia. Como se sabe, hasta fines del pasado siglo la indesintegrabilidad y la indivisibilidad eran considerados entre los rasgos más esenciales de los elementos químicos. Eso era lo que mostraba la práctica de aquellos tiempos, restringida a sus medios técnicos. El ulterior desarrollo de la práctica enseña lo impermisible de su absolutización, puesto que esto conduciría inevitablemente a la transformación de nuestros conocimientos en dogmas inalterables, resultando, como en el caso dado, afirmaciones falsas. Recordemos también las dificultades prácticas que apuntaban, en determinadas etapas, incluso conclusiones contrarias respecto al "viento etéreo", lo que obligó a los físicos a repetir experimentos durante medio siglo hasta obtener un resultado fidedigno, objetivamente verdadero.

Veamos brevemente la historia de la confirmación de la veracidad de las geometrías no euclidianas. Ya hemos examinado el planteamiento básico general de la cuestión acerca de la realidad y la necesidad del criterio de la práctica también para las categorías y construcciones matemáticas superiores. Destaquemos ahora el aspecto relativo del criterio de la práctica en este dominio. Ya los primeros intentos de Gauss y Lobachevski mostraron la "imposibilidad" para aquellos tiempos de verificar prácticamente la justedad de las correlaciones no euclidianas aplicadas al espacio real: la técnica de la medición de entonces no permitía dar una respuesta fidedigna a esta cuestión.

La geometría hiperbólica de Lobachevski-Bolyai se consideró mucho tiempo una construcción puramente lógica, abstracta, sin relación alguna con el mundo real y, menos aún, con la práctica. Después se descubrieron las superficies de curvatura negativa, resultando que entre otras cosas, en la pseudoesfera de Beltrami se realizan las relaciones de la geometría hiperbólica (en dominios infinitamente pequeños, de la euclidiana). Sin embargo, no eran objetos físicos reales, sino propiamente geométricos.

Algo más tarde, Riemann da un importante paso hacia el establecimiento del nexo interno de la geometría y la física, y su geometría elíptica encuentra aplicación directa en la teoría de la relatividad, en la teoría relativista de la gravitación. Desde este momento, se hizo posible aplicar el criterio de la práctica para determinar la autenticidad de cada geometría con respecto a la estructura del espacio real.

Con toda su precisión básica, el criterio de la práctica dejó ver aquí también su relatividad, su "indefinición". Ante todo, desde las primeras geometrías no euclidianas, la práctica no pudo durante muchos decenios decir ni una sola palabra concreta. Las ideas de Gauss datan de 1816; Lobachevski dictó su conferencia sobre la geometría no euclidiana el año 1826, en la Universidad de Kazán; Bolyai expuso esas mismas ideas en 1832; los trabajos de Riemann se producen en la década del 50 del pasado siglo: ése es el intervalo hasta la aplicación de dichas ideas a la teoría de la relatividad que posibilitó la aplicación del criterio de la práctica por la realidad.

Prosigamos. La moderna práctica de las observaciones y los experimentos científicos no ha permitido todavía establecer con la necesaria exactitud el carácter de la distribución de las masas materiales en el espacio cósmico; esto sería de extrema importancia para solucionar la cuestión del grado de aplicabilidad de la geometría riemaniana al mundo real, el grado de aproximación de sus correlaciones a la realidad. En gran medida, esta cuestión sigue hoy planteada, precisamente a consecuencia de las posibilidades relativamente limitadas de la

práctica en este período concreto histórico de su desarrollo. Tampoco ha contestado todavía la práctica a la cuestión de la densidad media del Universo, lo que tiene importancia excepcional para solucionar el problema de su finitud o infinitud. Esto último tiene tanta mayor importancia por cuanto la teoría de la relatividad admite teóricamente ambas posibilidades. En este sentido, se ha creado aquí *una aguda situación gnoseológica* en que la práctica ha resultado, en el momento dado del desarrollo del conocimiento, tan "indefinida" que no puede confirmar ninguna de las soluciones alternativas.

Otro es el aspecto que ofrece la situación de la verificación práctica de la idea de la inagotabilidad de la estructura de la materia en profundidad, enunciada en forma filosófica general por V. I. Lenin en las palabras de "el electrón es tan *inagotable* como el átomo" [27], aceptada hoy íntegramente por la física moderna. Importa señalar que la práctica ha confirmado ya el hecho de la estructura compuesta del protón (su núcleo está rodeado por una nube de π-mesones), aunque en la práctica aún no se han establecido efectos más complejos y sutiles que evidencian la inagotabilidad del propio electrón. Nos referimos a las sutiles acciones gravitacionales y electromagnéticas del electrón, expresadas en conceptos de sus radios gravitacional y electromagnético en magnitudes calculadas ya por la física teórica, pero sin haber sido verificadas por los medios prácticos actuales. Sin embargo, a diferencia de la situación respecto al "gran Cosmos", aquí no existe la alternativa análoga, sino que la cuestión se reduce al sucesivo desarrollo y perfeccionamiento de la técnica experimental.

Cuando hablamos en este plano de la relatividad del criterio de la práctica, no sólo no hacemos concesión alguna al relativismo y al agnosticismo, sino que, por el contrario, partimos de posiciones completamente opuestas a ellos. Contemplamos la relatividad y la "indefinición" del criterio de la práctica en el sentido histó-

[27] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 277.

rico-concreto y antidogmático, como ya se ha formulado al comienzo de la exposición de la presente cuestión.

Con respecto a los problemas de la teoría de la relatividad nos detendremos brevemente en la posición de K. Popper que critica el dogmatismo en el conocimiento en general y en la comprensión de la teoría de la relatividad en particular. Apoyándose en las enunciaciones hechas por el propio Einstein a este respecto y refutando con razón la absolutización de las tesis de dicha teoría, en particular de la teoría relativista de la gravitación, Popper deduce, sin embargo, que la misma "es *no verdadera (not true)*, aunque da una *mayor aproximación a la verdad* que la teoría de Newton" [28]. Aquí, lo típico del relativismo es la mezcla de los conceptos: la verdad se contempla como completa, exhaustiva, absoluta y, sobre esta base, considerando que dicha verdad es inalcanzable en ninguna teoría por separado, se llega a una conclusión en esencia agnóstica. En realidad, se trata para cada teoría de la verdad concreta, determinada y posible en la etapa histórica dada, relativa en este sentido y, por consiguiente, una verdad objetiva, lo que excluye cualquier tipo de agnosticismo. El criterio de la práctica es precisamente el que permite establecer la veracidad de las correspondientes teorías y concepciones: la veracidad en su contenido dialéctico como unidad de lo absoluto y lo relativo, lo que está orgánicamente vinculado al carácter dialéctico del propio criterio de la práctica como unidad de su condición de definida (absoluta) y de "indefinida" (relativa).

Gnoseológicamente, también podemos aplicar esos mismos razonamientos de principio respecto al criterio de la práctica *en la esfera de las ciencias sociales.* Aquí, la principal peculiaridad consiste en el papel determinante de los aspectos socioeconómicos de la práctica como actividad socio-histórica de los hombres, que permite establecer con toda precisión la veracidad objetiva de las teorías sociales científicas y refutar las concepciones y puntos de vista falsos. Al mismo tiempo, en

---

[28] K. Popper. *Objective knowledge*, p. 335.

este terreno, el carácter dialéctico del criterio de la práctica se manifiesta con tanta precisión como en la esfera de las ciencias naturales y matemáticas.

Las ciencias sociales, en su conjunto, reflejan la esencia y las leyes de todo el desarrollo histórico-social. Este último tiene un ritmo considerablemente más rápido que el de los fenómenos de la naturaleza. Es en particular rápida, radical y revolucionaria la sucesión de los acontecimientos y procesos sociales en la presente época de la extraordinaria aceleración del desarrollo histórico, época de un *dinamismo* de la historia humana sin precedentes. Ya por esta causa, las ideas, teorías y conceptos que constituyen el contenido gnoseológico de las ciencias sociales no pueden ser una colección de dogmas eternos y muertos, desconectados en este caso de la práctica socio-histórica, en su decursar ininterrumpido y acelerado. Con ello, esto significa que la propia práctica tiene un carácter profunda y consecuentemente dinámico.

Por su naturaleza, el marxismo-leninismo, como se decía en la característica de lo absoluto y lo relativo de la verdad, es antidogmático. Esto viene condicionado precisamente por su unidad orgánica con la práctica, con la lucha revolucionaria de las masas, con los procesos históricos de la creación de una sociedad nueva, la sociedad socialista y comunista. Tal doctrina no puede ser dogmática, pues la práctica, al desarrollarse y enriquecerse con nuevos acontecimientos, fenómenos y procesos, exige necesariamente su correspondiente desarrollo, el cambio de su contenido concreto y el engrandecimiento con nuevas ideas y concepciones.

Pudiéramos caracterizar la relatividad del criterio de la práctica en el siguiente contexto.

El desarrollo ininterrumpido de la práctica social conduce lógicamente al desarrollo de la propia teoría del marxismo-leninismo, que tiene, en cada momento dado, un contenido histórico-concreto determinado. El genial análisis que se hace en *El Capital* de la esencia y las leyes del desarrollo del capitalismo no excluye, por supuesto, sino, al contrario, presupone la necesidad de analizar los nuevos fenómenos socioeconómicos, ausentes en los es-

tadios anteriores del desarrollo social. El criterio de la práctica, al ser plenamente definido, no puede ser aquí absoluto en el sentido de que haya que canonizar *El Capital* como verdad absoluta y exhaustiva para todos los tiempos, que no requiere ningún desarrollo posterior ni cambios. Precisamente el desarrollo sucesivo de la práctica social, el surgimiento de nuevos procesos propios del imperialismo como fase superior del capitalismo, exigió el análisis de tales procesos, lo cual fue realizado por V. I. Lenin en su genial obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* Pero también esta práctica como criterio de la verdad tiene sentido relativo. Dicha obra de Lenin no tiene nada de *canon absoluto*; la misma práctica le impide transformarse en sistema dogmático e inmutable de categorías absolutas; su carácter histórico-concreto, su relatividad en este sentido, como criterio, presupone la necesidad de seguir examinando los nuevos fenómenos. En la época contemporánea esto ha cobrado especial claridad en relación con la revolución científico-técnica más grande de la historia, impulsadora de consecuencias socioeconómicas de largo alcance. Por ello, la teoría moderna del imperialismo basada en las ideas principistas de Lenin, debe apoyarse en la nueva práctica histórica que, a su vez, tiene un nuevo sentido concreto y determinado que *jamás*, en ninguna etapa del desarrollo permite transformar los conocimientos humanos en canon absoluto y dogmático para todos los tiempos.

Todo esto significa que el carácter dialéctico real de la práctica como criterio de la verdad se revela en la unidad con la dialéctica de la propia verdad: este carácter determina su objetividad, sin lo cual no se puede hablar de la verdad en general, de su condición de absoluta y universal y, al mismo tiempo, su relatividad, carácter concreto, pluriformidad de su manifestación en las diferentes áreas del conocimiento.

§ 3. CRITERIO LOGICO DE LA VERDAD: SU INDEPENDENCIA Y SU NEXO CON EL CRITERIO DE LA PRACTICA

La práctica, con toda su importancia decisiva, no es, desde luego, el único criterio de la verdad, como lo demuestra el proceso real del conocimiento. Aquí tropezamos *directamente* con las diferentes formas y manifestaciones del criterio de lo verdadero, las cuales, sin embargo, en última instancia reciben su valor adecuado como tal criterio sólo en una u otra conexión con el criterio de la práctica. Por ello, todos estos criterios tienen carácter *relativo*, y su absolutización conduce inevitablemente a privarles de esta función, a su "autonegación". Pudiéramos enunciar los siguientes tipos de tales criterios: criterio lógico, criterio lingüístico, criterio de sencillez, criterio de claridad (evidencia), criterio *ad hominem*. De todos ellos, el más importante desde el punto de vista gnoseológico y científico general es el *criterio lógico de la verdad*, en cuyo análisis nos detendremos en primer lugar.

El criterio lógico tiene una difusión excepcionalmente extensa y multilateral en el proceso real del conocimiento científico, por lo cual, en la teoría general de la verdad le pertenece un puesto muy destacado. Su idea consiste en lo siguiente: la veracidad de las formas cognoscitivas se determina por su interconexión lógica, por su mutua correspondencia, sin dependencia alguna respecto al referente externo.

Las raíces históricas de esta idea se hallan en la lógica de Aristóteles, donde las reglas de silogismo recibieron valor testimonial para con la veracidad de los juicios y la ley de la contradicción se manifestó como condición de la veracidad del pensamiento. Después deben señalarse las reglas del cuadrado lógico, formuladas en la lógica medieval, con sus formas racionales asentadas sobre la lógica de Aristóteles. En los nuevos tiempos estas ideas tienen su más clara y típica expresión en los conceptos "verdades de la razón" en Leibniz y, "verdades formales", en la lógica de Kant.

Pero el criterio lógico adquirió una importancia especial en la ciencia y la lógica, lo que se expresa, ante todo, en sus numerosas formulaciones correspondientes.

En su obra principal *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, el conocido lógico polaco A. Tarski introduce el concepto de funciones de la veracidad y dice a este respecto: "La veracidad o la falsedad de cualquier enunciación obtenida de estas funciones mediante la sustitución de las variables con cualesquiera otros enunciados depende exclusivamente de la veracidad o la falsedad de los enunciados suplentes" [29]. En esta definición no existe el concepto de referente externo. D. Hilbert y V. Ackermann, en su conocida obra *Fundamentos de la lógica teórica*, hacen una formulación análoga que enfatiza aún más el carácter puramente lógico, mejor dicho, lógico-formal de este criterio: "*la veracidad o falsedad de un enunciado complejo sólo depende de la veracidad o falsedad de los componentes del enunciado, y no de su contenido*" [30]. Dejamos a un lado formulaciones muy análogas, que abundan especialmente en la literatura neopositivista, pero citaremos definiciones muy características de R. Carnap.

Carnap sigue en cierta forma tras las ideas de Leibniz y delimita con bastante precisión los conceptos de F-verdad y L-verdad (o veracidad). Considerando que elimina de este último todo contenido propio de las verdades del hecho, el concepto de L-veracidad puede considerarse idéntico por su sentido al concepto de criterio lógico. En su obra *Introducción a la semántica* escribe: "Subrayo la diferencia entre la verdad fáctica, dependiente de la casualidad de los hechos, y la verdad lógica, que no depende de los hechos, sino exclusivamente de los significados determinados por las reglas semánticas" [31]. En su obra *El significado y la necesidad* Carnap concretiza esta definición considerando el concepto

---

[29] A. Tarski. *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, Moscú, 1948, pág. 73.

[30] D. Hilbert y V. Ackermann. *Fundamentos de la lógica teórica*, Moscú, 1947, pág. 21.

[31] R. Carnap. *Introduction to semantics*, Cambridge—Mass., 1948, p. VII.

L-veracidad en dependencia de las reglas semánticas en el sistema dado. Su definición de las condiciones de la L-veracidad estimamos que corresponde rígidamente al concepto del criterio lógico: "la proposición σ_i es L-verdadera en el sistema semántico S, si y sólo si σ_i es verdadera en S de manera que su veracidad puede establecerse sobre la base de las solas reglas semánticas del sistema S, sin ninguna referencia a hechos (extralingüísticos)" [32]. Es evidente que en esta formulación se introduce implícitamente también el *criterio lingüístico,* que está ligado orgánicamente con el criterio lógico y puede interpretarse como su expresión verbal.

El proceso real del conocimiento científico ha mostrado la *necesidad* de introducción del criterio lógico de la verdad en determinadas condiciones y formas edecuadas. En una serie de casos, en determinados momentos concretos del avance del conocimiento, el criterio de la práctica no puede manifestarse *directamente*, y, en ciertas situaciones, en relación con algunas formas y fenómenos cognoscitivos especiales, resulta imposible remitirse a la práctica como criterio. El carácter relativo del criterio de la práctica, ligado a su limitación histórica en cada momento dado del desarrollo del conocimiento, no permite establecer con la precisión necesaria la veracidad (o falsedad) de las hipótesis y previsiones más importantes, por ejemplo, con respecto al problema de la vida en otros planetas, la existencia de sistemas planetarios en unas u otras estrellas, en relación con el pasado del desarrollo de la Tierra, la Galaxia, el Cosmos. Es claro que aquí, se van acumulando a disposición del hombre cada vez mayor número de resultados de las observaciones, progresa sin cesar el experimento científico, pero lo frecuente es que no sea posible lograr ningún *experimentum crucis* y, entonces, tomando sólo como fundamento datos prácticos directos o indirectos, generalmente para argumentar algunas tesis iniciales, nos vemos obligados a introducir el poderoso aparato de la lógica, de las reglas y relaciones lógicas,

[32] R. Carnap. *El significado y la necesidad,* Moscú, 1959, pág. 40.

las exigencias lógicas al pensamiento verdadero. En esto precisamente consiste la introducción del necesario criterio lógico de la veracidad; sin él, el ulterior progreso del conocimiento no sólo choca con obstáculos gigantescos, sino también resulta prácticamente imposible.

El criterio lógico obtiene su verdadera aplicación y desarrollo en el pensamiento teórico, en la esfera del pensamiento puro, como dirían Hegel o Husserl. El pensamiento abstracto, teórico, carece de "sustancia sensitiva", sus categorías se han logrado mediante abstracción respecto a todos los componentes práctico-sensoriales, su eliminación del contenido directo de las formas lógicas. Al mismo tiempo, las categorías lógicas no son hueras abstracciones, no son "abstracciones cadáveres", sino formas del contenido vivo y real. Este contenido se determina mediante el reflejo, en abstracciones científicas, de las propiedades y relaciones internas, substanciales de las cosas, que se manifiestan en las categorías propiamente lógicas como resultado de la transformación mediata y compleja en el pensamiento humano. Precisamente por ello, las categorías y leyes lógicas tienen un significado profundo y objetivamente verdadero.

Sin embargo, para determinar el papel del criterio lógico de la verdad no es menor la importancia que tienen los vínculos y las relaciones de las formas lógicas, las leyes lógicas del pensamiento, las reglas de los efectos lógicos que expresan y determinan la conformidad de los pensamientos como formas cognoscitivas. Esta área de las relaciones lógicas es autónoma en el sentido de que todas las conexiones de las categorías lógicas no dependen directamente de la práctica y el mundo exterior y se subordinan a sus propias leyes y reglas. En tanto estas últimas son, a fin de cuentas, el reflejo de las leyes, vínculos y relaciones del mundo objetivo, adquieren sentido y significado objetivo, lo que les permite cumplir la función de criterio lógico de la veracidad.

El "núcleo" del criterio lógico de la verdad es el *principio de no contradicción* del pensamiento, que tiene importancia fundamental en la lógica, comenzando por las leyes aristotélicas de la contradicción y del ter-

cio excluido. Este principio sirvió de guía durante siglos en todo el pensamiento humano determinó las vías y los métodos del desarrollo y argumentación de las teorías científicas, previno contra la marcha y los giros equivocados del pensamiento en el complejo proceso cognoscitivo. Y esto le aseguró un lugar y un papel destacados como uno de los factores más fuertes del progreso científico.

El principio de no contradicción es de extraordinario valor en el proceso de la estructuración y desarrollo de los sistemas del conocimiento en general y de *los deductivos* en particular, para los cuales constituye una condición indispensable, *conditio sine qua non*. La estricta observación de no contradicción en el pensamiento deductivo es, al mismo tiempo, la realización (el empleo) del criterio lógico que asegura la veracidad de las construcciones científicas y del proceso mismo del pensamiento científico.

Los científicos más connotados del mundo, en particular los matemáticos y los físicos, concedieron una importancia primordial al principio de no contradicción y al criterio lógico de la veracidad. *Los principios*, de Euclides, nos brindan un modelo clásico de la construcción del sistema deductivo de acuerdo con dicho principio, donde la veracidad de todos los efectos y teoremas se determina íntegramente por el criterio lógico. Los autores de las geometrías no euclidianas realizaron sus construcciones basándose en el principio de no contradicción, y la veracidad de los nuevos sistemas era para ellos, ante todo, la no contradicción lógica. Los poderosos métodos modernos de construcción de sistemas y teorías científicos, sobre todo el *método de la axiomatización y la formalización,* se basan, igualmente, en dicho principio, lo que no significa, por supuesto, esquematismo abstracto, como a veces aparenta a simple vista. Burbaki escribe, con relación al significado del método de axiomatización en la construcción de todo el edificio de las matemáticas como acumulación de estructuras matemáticas, los siguientes y significativos renglones: "La unidad que imparte a las matemáticas no es el armazón de la lógica, formal, no es la unidad que da

el esqueleto privado de vida. Es la savia nutritiva del organismo en pleno desarrollo, es un instrumento flexible y fructífero de investigación, que aplican conscientemente en su trabajo, desde Gauss, todos los pensadores matemáticos más eminentes..." [33] Con esto tenemos que estar de acuerdo. Pero de aquí se deduce precisamente la racionalidad del criterio lógico que no es reducible, como se deriva de su naturaleza lógico-conceptual, a coordinaciones puramente formales y menos aún a acuerdos en el espíritu del convencionalismo.

Einstein desarrolla sus ideas en esta misma dirección, remitiéndose con frecuencia a la cuestión del criterio lógico de la veracidad de las teorías. En su famoso artículo *En torno a la electrodinámica de los cuerpos en movimiento*, que sentó el comienzo oficial de la teoría de la relatividad, Einstein señala especialmente la necesidad de "construir una *electrodinámica de los cuerpos en movimiento simple, libre de contradicciones*, tomando como base la teoría de Maxwell para los cuerpos en reposo" [34]. Esta importantísima premisa lógica fue realizada aquí brillantemente por el creador de la teoría de la relatividad.

En el ocaso de su vida, resumiendo sus meditaciones acerca de la esencia de las teorías físicas, Einstein traza en sus *Apuntes autobiográficos* una precisa delimitación de dos tipos de criterio de las teorías científicas. El primer criterio es evidente: la teoría no debe contradecir los datos del experimento: este critério —dice—, se refiere a su "justificación externa". Sin embargo, pese a todo lo evidente de dicho criterio, su aplicación resulta con frecuencia compleja y sutil. Sólo por esto surge ya la necesidad de otro criterio, el criterio de "*perfección interna*" de la teoría. Su sentido es análogo al significado del criterio lógico de la veracidad, que exige la exclusión de la contradicción interna en la estructura de la teoría. En este segundo criterio se trata de las premisas de la propia teoría, de lo que puede llamar-

[33] N. Burbaki. *Ensayos sobre la historia de las matemáticas*, pág. 259.

[34] A. Einstein. *Compilación de obras científicas*, I, pág. 8. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

se "naturalidad" o "sencillez lógica" de las premisas: conceptos principales y correlaciones básicas entre ellos [35].

Las apreciaciones de Einstein dirigidas contra el formalismo y el apriorismo en la interpretación del criterio lógico son de excepcional valor. Considera que a la "perfección interna" de la teoría pertenece el siguiente rasgo: "La teoría nos parece más valiosa cuando no es una *selección lógicamente arbitraria* entre teorías aproximadamente equivalentes y análogas por su construcción". Y aquí Einstein subraya que debe preferirse aquella teoría que "*limita* con mayor fuerza *las posibles cualidades a priori de los sistemas* (es decir, contiene las afirmaciones más determinadas)" [36]. Al mismo tiempo, habla de la deseable "sencillez" de las premisas de la teoría, lo que, por lo común, es para él sinónimo de claridad y evidencia.

El gran físico de nuestro tiempo examina de forma consecuente la exigencia de perfección lógica de la teoría en plano profundamente conceptual y, en definitiva, considera que el criterio decisivo de la veracidad es la correspondencia de la teoría a la experiencia, su "justificación externa". En uno de sus trabajos más importantes dedicados al sucesivo desarrollo de la teoría general de la relatividad, en su artículo *Generalización de la teoría de la gravitación* dice que el objetivo de la teoría física es "dar una descripción objetiva (en principio, completa) de los sistemas físicos y establecer la estructura de las leyes que ligan los conceptos inscritos en esta descripción objetiva" [37]. Tenemos ante nosotros una comprensión profundamente dialéctica de la unidad de los criterios lógico y físico-conceptual de la veracidad de las teorías, donde estas últimas —como mostrara Einstein reiteradamente— se determinan por la experiencia, por cuanto ella es la única que puede "decidir dónde se oculta la verdad" [38].

---

[35] Véase A. Einstein. *Compilación de obras científicas*, IV, pág. 266.
[36] Ibíd., pág. 266, 267. (El subrayado es mío. — *G. K.*)
[37] A. Einstein. *Compilación de obras científicas*, II, pág. 787.
[38] Ibíd., pág. 731.

Todo esto permite formular las siguientes conclusiones gnoseológicas generales.

1. El criterio lógico de la verdad opera como componente indispensable del proceso cognoscitivo; su alma es el principio de no contradicción que cumple el papel de condición sumamente importante del proceso correcto, lógicamente fundamentado de la construcción de los sistemas científicos; ello determina el significado general del criterio lógico de la verdad como uno de los factores necesarios del desarrollo progresivo de los conocimientos humanos.

2. El criterio lógico de la verdad tiene un carácter gnoseológicamente relativo: su eficiencia y efectividad dependen de la substancialidad de las hipótesis de partida (axiomas, postulados, leyes y principios) que constituyen los elementos objetivamente verdaderos de la teoría y determinan lógicamente su estructura. Naturalmente, su veracidad objetiva se establece por el criterio decisivo de la práctica.

3. El criterio lógico de la verdad no tiene por sí mismo valor conceptual verdadero. Recibe este valor en relación y en base al criterio de la práctica, lo que, en el proceso cognoscitivo real, se determina generalmente por vía compleja y mediata. Si falta dicha relación, el criterio lógico pierde su valor como criterio, y entonces, su absolutización conduce inevitablemente al formalismo estéril.

Este valor del criterio lógico de la verdad tiene, como ya se ha dicho, un sentido gnoseológico general y, por tanto, conserva en principio su fuerza con respecto a las ciencias naturales, matemàticas y sociales. Las diferentes formas concretas de su expresión poseen un carácter especial, pero no determinante.

* * *

Las principales ideas y tesis de la teoría leninista de la verdad examinadas muestran, por consiguiente, que dicha teoría constituye una doctrina armoniosa y lógicamente integral. Pero no es algo creado y terminado para siempre. La teoría leninista de la verdad es una

doctrina en desarrollo; se enriquece sin cesar y se va haciendo más concreta mediante la generalización de nuevos fenómenos de la práctica histórico-social, en base al progresivo conocimiento del mundo en la época contemporánea de la revolución científico-técnica. Al mismo tiempo, la doctrina leninista sirve de brújula segura, que permite orientarse en el complejo y complicado laberinto de la gnoseología idealista, valorar correctamente el sentido y la significación de las diferentes concepciones de la verdad y analizar un fenómeno tan característico para la filosofía idealista contemporánea como la crisis del propio problema de la verdad en dicha filosofía.

SEGUNDA PARTE

INSOLVENCIA CIENTIFICA DE LAS CONCEPCIONES IDEALISTAS MODERNAS DE LA VERDAD

La metodología leninista tiene una destacada significación científica en la apreciación de las tendencias y procesos que se operan en el pensamiento filosófico burgués contemporáneo. Esto incluye también íntegramente el análisis del problema de la verdad, que ocupa un lugar tan importante en las diferentes corrientes y escuelas de la filosofía burguesa del siglo XX.

La metodología leninista se caracteriza por una serie de exigencias para el análisis de las concepciones filosóficas burguesas. En primer lugar, es preciso determinar la cosmovisión filosófica general implícita en cada doctrina o corriente del pensamiento filosófico.

En segundo lugar, mostrar la insolvencia científica y hacer una apreciación omnilateral de las diferentes corrientes y escuelas filosóficas, lo que incluye la necesidad del análisis objetivo crítico, comprendido el examen de los elementos racionales de cada doctrina, aunque en su conjunto sean básicamente inaceptables por sus posiciones determinantes; esto último se debe a que, como

más de una vez señalara V. I. Lenin, el idealismo filosófico no es ninguna tontería, cada una de sus manifestaciones tiene sus raíces gnoseológicas y está relacionada correspondientemente con uno u otro aspecto del contradictorio proceso cognoscitivo.

En tercer lugar, hay que mostrar la lucha de los partidos en la filosofía, de las principales ideas filosóficas y, con ello, revelar su significado ideológico y su papel en la lucha actual de las diferentes fuerzas sociales, de clase.

Si partimos de estas premisas metodológicas de principio al valorar las diferentes concepciones de la verdad que se dan en la filosofía burguesa moderna podremos destacar tres puntos fundamentales: 1) las concepciones de la verdad en su conjunto se determinan por el carácter general de las correspondientes doctrinas y corrientes filosóficas; 2) esta vinculación permite establecer el significado social de las ideas y principios de las concepciones de la verdad, su lugar en la lucha general de las concepciones filosóficas y 3) la inconsistencia de las concepciones de la verdad en la filosofía burguesa contemporánea se revela, ante todo, a la luz de las leyes reales del conocimiento científico y de la práctica social, lo que permite mostrar la superioridad y la diferencia radical de la teoría leninista de la verdad respecto a todos los puntos de vista y concepciones de la misma en la filosofía burguesa.

Capítulo IX

ESENCIA DE LA CRISIS DEL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LA FILOSOFIA IDEALISTA CONTEMPORANEA

"...no se puede calcular correctamente cuando se lleva camino de perecer".

Lenin

"¿Damos alcance a la verdad o reventamos los caballos?"

(Máxima oriental)

El problema de la verdad se encuentra en el centro de la gnoseología. Es, por ello, natural que su planteamiento y solución puedan ser cabalmente comprendidos y explicados únicamente en el plano de las ideas y principios gnoseológicos determinantes, los más extendidos e influyentes en los correspondientes períodos históricos. El estado general de la crisis de la cosmovisión filosófica burguesa en la época actual conduce también inevitablemente a las crisis de las concepciones gnoseológicas. Sería más exacto aún llamarla crisis de los principios de la gnoseología idealista contemporánea, de sus principios de partida y determinantes que resultan teóricamente inválidos desde diversos puntos de vista y, ante todo, frente al proceso real del conocimiento científico y de la práctica.

A pesar de los esfuerzos creadores y la erudición científica de los gnoseólogos burgueses occidentales más notables del siglo XX, como son Husserl, Russel o Carnap, la concepción filosófica idealista dominante, la falta de un análisis dialéctico consecuente del proceso cog-

noscitivo, la unilateralidad y limitación metafísicas ocasionaron la crisis de las ideas y principios determinantes de la gnoseología idealista y de sus fundamentos metodológicos. Esta crisis se manifestó en la negación del papel y el significado de los principios de todas las principales escuelas gnoseológicas, precisamente como principios del conocimiento real y como bases de su desarrollo.

El esquema lógico de este proceso es, en pocas palabras, como sigue: los principios del idealismo absoluto y de la gnoseología neokantiana — su negación en el empirismo y el realismo — la evolución del positivismo y la negación consecuente de sus diferentes principios — el irracionalismo y los principios teológicos del conocimiento, etc. — su negación objetiva por el contenido real del proceso del conocimiento científico.

Al mismo tiempo, debemos señalar que las teorías y concepciones gnoseológicas de la filosofía occidental contemporánea abarcan un círculo bastante amplio de problemas. En ellos se plantean importantes cuestiones del análisis del proceso complejo y contradictorio del proceso cognoscitivo y, en una serie de casos, se apuntan algunas vías racionales para su solución.

Entre las cuestiones citadas figuran las siguientes: sobre las formas y medios del conocimiento, sus posibilidades y límites; sobre los factores empíricos y los caminos del conocimiento empírico; sobre los componentes lógicos del proceso cognoscitivo y el papel de los métodos lógico-matemáticos del conocimiento; sobre la especificidad del pensamiento abstracto y sus leyes; sobre el sentido y significado de los idiomas artificiales y naturales; sobre el "conocimiento básico" y los métodos de construcción de los sistemas científicos; sobre los lazos entre la filosofía y la ciencia, entre el pensamiento y el idioma, y otras muchas.

Todas estas cuestiones, resultado de un cierto vínculo con el proceso real del conocimiento, provienen de las raíces gnoseológicas de las formas respectivas de las concepciones filosóficas. Para una serie de gnoseólogos burgueses, aunque en general mantengan posiciones idealistas, es característico que su contacto directo con

las cuestiones de la ciencia y su historia les haya permitido, pese a todo, enunciar algunas tesis correctas tanto sobre problemas gnoseológicos especiales como sobre algunas cuestiones generales de la filosofía de la ciencia (B. Russel, H. Reichenbach, P. Frank, R. Carnap y K. Popper).

No obstante todos estos momentos positivos, no deja de ser un hecho histórico el que ni una sola doctrina idealista ha sido capaz de explicar los procesos que transcurren en el desarrollo de la ciencia moderna; ninguna de ellas ha podido formular los principios teóricos generales y metodológicos de la interpretación adecuada de las teorías científicas. Con el desarrollo del conocimiento científico del mundo y con el progreso colosal de la ciencia en el siglo XX, la contradicción entre los principios de la gnoseología idealista contemporánea y el contenido objetivo del desarrollo de la ciencia y de todo el proceso cognoscitivo resalta cada vez con mayor evidencia.

Y es natural. El proceso real del conocimiento científico no puede basarse en los principios del idealismo y la metafísica, tiene otras bases gnoseológicas y filosóficas generales, lo que explica el abandono progresivo de las ideas y principios gnoseológicos de las diversas doctrinas idealistas de moda por parte de los propios científicos. Muchos de ellos están ya muy cerca de las ideas teórico-cognoscitivas del materialismo dialéctico.

Las teorías gnoseológicas de la filosofía burguesa moderna, pese a sus ventajas particulares en el planteamiento y solución de algunos problemas especiales (como, por ejemplo, del criterio lógico de la verdad), en cuanto a sus ideas de principio se encuentran por debajo de las doctrinas y sistemas gnoseológicos clásicos del pasado. Son particularmente inferiores, por ejemplo, a los principios de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, donde están desarrolladas ideas bastante profundas respecto a la unidad de la teoría del conocimiento, de la lógica y la dialéctica. La gnoseología idealista actual no ha podido ascender al nivel de dichas ideas.

Señalemos otra circunstancia esencial más. En los tiempos de la Gran Revolución francesa, la pujante bur-

guesía proclamó, como ya se ha dicho, el culto a la Razón. En la época presente, el cuadro ha cambiado de medio a medio: una de las tendencias dominantes en la filosofía y la gnoseología burguesas es ahora el irracionalismo. Aparece en formas muy variadas. El irracionalismo se manifiesta directamente en la filosofía intuicionista que cala en diferentes concepciones partidarias de sustituir la razón por la intuición y que permite —según el intuicionismo— abarcar el objeto en un acto único del conocimiento. Semejante antiintelectualismo se da también en la "filosofía de la vida" y en sus herederos: el existencialismo y el personalismo, con sus tesis anticientistas claramente expuestas. Como veremos más adelante, el irracionalismo penetra, revestido de naturalismo y biologismo, en todas las concepciones gnoseológicas de los pragmatistas, los cuales no ocultan sus abiertos ataques a la ciencia, la razón y la abstracción. Los rasgos irracionalistas aparecen con formas especiales en la fenomenología husserliana: con su negación de las categorías de la ciencia y su concepción del "mundo vital", opuesto al mundo de la razón y la lógica. Por último, la tendencia del irracionalismo, incluida la forma de pseudorracionalismo, se muestra en las concepciones teológicas de la ciencia y el conocimiento cada vez más difundidas, con sus pretensiones de sustituir las escuelas tradicionales de gnoseología incapaces de dar una respuesta racional a los problemas actuales del conocimiento.

Es natural que el irracionalismo abra todavía más la tijera de la divergencia entre los principios de la gnoseología idealista y el proceso real del conocimiento científico, revelando aún más la incompatibilidad de tales principios con las exigencias de un análisis científico objetivo, con las exigencias de la verdad objetiva. Es también lógico que el fortalecimiento del irracionalismo y de la tendencia a renunciar al conocimiento objetivamente verdadero conduzcan a la crisis del problema mismo de la verdad en la filosofía burguesa contemporánea.

Nosotros vemos la esencia de esta crisis en que, desde las posiciones de la concepción filosófica burguesa,

es imposible dar al problema de la verdad una solución adecuada a los requerimientos del conocimiento científico actual. Aunque cuentan con una serie de ideas positivas y planteamientos racionales del problema de la verdad, todas las principales doctrinas gnoseológicas de la filosofía burguesa contemporánea inciden, en definitiva, en la negación de la objetividad de la verdad, en alguna forma de subjetivismo y relativismo al interpretarla.

Al mismo tiempo, la crisis del problema de la verdad en la filosofía idealista no significa que ésta carezca de diversas concepciones —generales y especiales— de la verdad y todo tipo de empeños por resolver de alguna manera este problema fundamental. En todas las corrientes importantes de la filosofía burguesa del siglo XX, ante todo, en el pragmatismo, el neopositivismo, el existencialismo, la fenomenología husserliana y en una serie de doctrinas teológicas, se han elaborado las respectivas concepciones de la verdad.

En la filosofía burguesa contemporánea, las cuestiones de la verdad se contemplan en un plano bastante extenso que rebasa con mucho el marco del contenido gnoseológico propiamente dicho. Actualmente, el problema de la verdad se examina en esa filosofía desde el punto de vista de los valores morales, religiosos y artísticos, desde el punto de vista del hombre en general como sujeto de la historia y del conocimiento, desde las posiciones de la sociología y la psicología y, de forma especial, en relación a las cuestiones de la lógica matemática y la lingüística. Es innegable que el propio hecho de tan amplio planteamiento del problema de la verdad tiene determinado significado y habla del interés de los filósofos burgueses en este problema, el afán de examinarlo en todos sus aspectos y de explicarlo desde sus posiciones ideológicas. Esto precisamente determina la variedad de las diversas ideas, concepciones y puntos de vista sobre la verdad, su entrelazamiento y la confrontación de las correspondientes posiciones y enfoques.

En este aspecto es sumamente característico el hecho de que las sociedades e instituciones filosóficas de los países occidentales organicen congresos y simposios especiales dedicados al problema de la verdad. Sólo en los

últimos quince años se celebraron, por ejemplo, el congreso nacional de la sociedad filosófica italiana, sobre el problema "La verdad y la libertad" (Palermo—Mesina, 1960); el simposio de la Universidad de Nueva York, sobre el problema "El experimento religioso y la verdad" (Nueva York, 1961); el congreso de las sociedades filosóficas del francés, sobre el problema "La verdad" (Bruselas—Louvain, 1964).

La cuestión de la verdad se examina también en otros congresos filosóficos nacionales e internacionales. En el congreso dedicado al 500 aniversario del natalicio del humanista francés Guillaume Budé (París, 1968) la cuestión de la verdad se trató en diferentes aspectos: histórico, religioso, moral y antropológico. En el XIV Congreso Internacional de Filosofía (Viena, 1968) el problema de la verdad se analizó principalmente en relación con las cuestiones generales de la filosofía, la ciencia y la ideología, donde el leitmotiv fue la negación de la veracidad de las formas ideológicas y de los propios principios filosóficos. En el XV Congreso Internacional de Filosofía (Varna, 1973) se trataron las cuestiones de la veracidad en las investigaciones históricas, doctrinas filosóficas y concepciones éticas, jurídicas, religiosas y artísticas, se examinaron los puntos de vista de los existencialistas sobre la verdad, los problemas de la verdad en las concepciones de Peirce, fundador del pragmatismo norteamericano, de los representantes del análisis lingüístico moderno, en la concepción del operacionalismo, etc. Todo esto evidencia el importante lugar que el problema de la verdad ocupa en el arsenal ideológico de los filósofos burgueses contemporáneos.

Además, sus concepciones de la verdad tienen raíces gnoseológicas propias. En algunas de ellas se plantea una serie de cuestiones esenciales, se señalan soluciones especiales y enfoques diferentes. Entre estos pueden incluirse el análisis de la verdad como sistema interiormente coordinado y coherente, la concretización de las ideas de Leibniz acerca de la verdad de hecho y la verdad lógica, el problema del criterio lógico y las leyes de la construcción de los sistemas deductivos verdaderos, el análisis de los diferentes aspectos de la concepción

de la correspondencia de la verdad y la definición semántica de la misma por A. Tarski relacionada con ella, el análisis de la correlación objeto — imagen — contenido lógico — signo y símbolo (B. Russel y L. Wittgenstein), el planteamiento del problema del sentido y la significación de los términos y signos, de las condiciones de su veracidad, de las reglas de su formación y empleo en el sistema del lenguaje, el planteamiento de las cuestiones acerca de la especificidad de lo verdadero en las diferentes esferas de la comprensión espiritual del mundo y toda una serie de otras cuestiones de carácter no sólo estrechamente especial, sino también general.

Sin embargo, todo esto no elimina lo esencial: el propio hecho de la crisis del problema de la verdad en la filosofía burguesa. Dicha crisis consiste, como ya se ha dicho, no en actitudes nihilistas hacia el problema de la verdad, ni mucho menos, sino en el propio carácter de las doctrinas de los filósofos burgueses acerca de la verdad, en las tendencias principales del desarrollo de sus ideas y concepciones de la misma y su incapacidad orgánica para resolver el problema de la verdad desde las posiciones de la concepción filosófica burguesa.

El rasgo determinante en la crisis del problema de la verdad es *la tendencia a negar el carácter objetivo de la verdad*, negación que expresa la evolución del pensamiento filosófico burgués, pasando de la proclamación, en el pasado, del gran papel de la razón en el conocimiento al irracionalismo y al relativismo, propios de muchas, si no de la mayoría, de las tendencias de la filosofía burguesa contemporánea.

C. Marx explicó la base social de la citada tendencia de los ideólogos burgueses a renunciar al conocimiento objetivamente verdadero. A este respecto escribió: "La burguesía había conquistado el poder político en Francia y en Inglaterra. A partir de este momento, la lucha de clases comienza a revestir, práctica y teóricamente, formas cada vez más acusadas y más amenazadoras. La ciencia económica burguesa había muerto. Ya no se trataba de si tal o cual teorema era verdadero o falso, sino de si era beneficioso o funesto, cómodo o molesto, de si infringía o no las ordenanzas de la policía. Los

investigadores desinteresados fueron sustituidos por espadachines a sueldo y los estudios científicos imparciales dejaron el puesto a la conciencia turbia y a las perversas intenciones de la apologética" [1].

Aunque esta tendencia no es única en la filosofía burguesa y no agota todo el contenido de las ideas filosóficas y gnoscológicas es, sin embargo, dominante en nuestros días y expresa en definitiva la *esencia* de las concepciones burguesas contemporáneas sobre la verdad.

Los ideólogos burgueses hoy, más que en tiempos anteriores, procuran desvirtuar la naturaleza de las relaciones sociales, ocultar los antagonismos y las contradicciones del capitalismo, presentarlo como una sociedad "nueva", de "bienestar general", una "sociedad popular", etc. Aterrorizados ante el inevitable hundimiento del capitalismo, ante las fuerzas revolucionarias de nuestra época y ante los éxitos del socialismo, los ideólogos de la burguesía crean teorías y concepciones llamadas a hermosear al capitalismo, lograr una falsa comprensión del mismo, *sustituir la verdad por diferentes mitos* que nada tienen de común con la realidad objetiva.

De aquí se comprende la tenaz lucha que los filósofos y gnoseólogos burgueses contemporáneos despliegan contra la verdad objetiva. Este concepto, como se sabe, constituye la categoría gnoseológica central en la filosofía del marxismo-leninismo; por eso también los filósofos burgueses intentan por todos los medios deformarlo y refutarlo, desviar la conciencia de los hombres lejos del análisis objetivamente verdadero de la realidad.

La negación de la verdad objetiva es, de hecho, la negación de la verdad en general. Todas las disquisiciones acerca de la verdad fuera de su objetividad constituyen un absurdo, todas las tesis teóricas pierden sentido si no reflejan propiedades, vínculos y relaciones reales del mundo objetivo, material. Es por ello natural que V. I. Lenin viera precisamente en la negación de la verdad objetiva el principal defecto de la gnoseología kantiana, positivista y pragmatista. Esta negación se da, en

[1] C. Marx. *El Capital.* C. Marx y F. Engels. *Obras,* t. 23. pág. 17.

una u otra forma, en todas o casi todas las concepciones idealistas contemporáneas de la verdad.

A nuestro juicio, el rasgo común que expresa la esencia de la crisis del problema de la verdad en la filosofía burguesa, se manifiesta en lo siguiente:

I. Ante todo, es *el subjetivismo en la comprensión de la verdad*, que aparece en diferentes corrientes idealistas y en las consiguientes concepciones especiales de la verdad y que constituye el reverso de la negación de la verdad objetiva.

Al revelar el carácter subjetivista de las concepciones de los empiriocríticos sobre la verdad, V. I. Lenin señaló su relación directa con la negación de la objetividad del conocimiento. "La negación de la verdad objetiva por Bogdánov —escribió Lenin— es agnosticismo y subjetivismo". Subraya aquí también la relación inversa, cuando habla del subjetivismo filosófico, que conduce inevitablemente a "la negación de la verdad objetiva" [2]. Esta intervinculación de ambos elementos lógicos tiene lugar en una u otra forma en todas las concepciones de la verdad de la gnoseología idealista contemporánea.

El subjetivismo en la interpretación de la verdad se manifiesta con el mayor relieve en corrientes filosóficas tales como el pragmatismo, el existencialismo, el personalismo, en diferentes teorías antropológicas y las concepciones psicológicas estrechamente relacionadas con éstas. Pese a todas las diferencias que separan a estas corrientes y concepciones, lo común en ellas es *el enfoque antropológico de la verdad*, cuando en el centro se coloca la comprensión subjetivista del propio hombre que aparece como individuo abstracto, creador "libre" y arbitrario de las formas del conocimiento, incluida la propia verdad. Se absolutiza la actividad del sujeto cognoscente, se contempla como algo puramente individual, fuera e independiente del curso real del proceso del conocimiento como reflejo del mundo objetivo material. El hombre deviene él mismo creador de la verdad *a priori* y su criterio: sus emociones, sensaciones, representa-

[2] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, *O. C.*, t. 18, págs. 124, 127.

ciones y opiniones determinan el contenido de la verdad, su sentido, la veracidad o la falsedad de las formas cognoscitivas.

Esta tendencia general subjetivista ejerce una poderosa influencia también en las concepciones especiales de la verdad. Así es como la gnoseología del positivismo, basada en tales ideas, condujo la clásica teoría de la correspondencia al convencionalismo; la teoría de la coherencia, portadora de la idea racional de la coherencia lógica en el concepto de la verdad, arribó a la absolutización de esquemas cerrados, apriorísticos; la concepción de la pluralidad de significados, racionalmente ligada al problema científico de la probabilidad, se transforma en la concepción de las "gradaciones de la relatividad", conducente al agnosticismo; la cuestión del criterio lógico de la verdad se reduce a la elaboración de las reglas convencionales de la construcción de sistemas lógico-lingüísticos. En una serie de teorías el problema del ponente en la comprensión de la verdad y su criterio "desaparece" en general, en su lugar se colocan bien las conexiones convencionales, bien la técnica "analítica" o bien las categorías axiológicas, sin relación alguna con la verdad objetiva.

El subjetivismo en la comprensión de la verdad —tanto si su forma de manifestación es evidente o no— es un signo de debilidad e insolvencia de la filosofía idealista ante el conocimiento científico del mundo objetivo y la práctica humana. Esta inconsistencia se manifiesta con especial precisión en la negación a establecer cualquier tipo de correspondencia entre los conceptos, teorías e ideas y los objetos verdaderos de la realidad y, con ello, la renuncia a reconocer el criterio decisivo y real de la verdad: la práctica histórico-social, tomada en la diversidad de sus formas y manifestaciones.

II. La principal forma de manifestación de la crisis del problema de la verdad en la moderna filosofía burguesa es *la negación de la verdad objetiva en el análisis de los fenómenos sociales*, donde los filósofos y los sociólogos burgueses se esfuerzan al máximo para aplicar todos los "argumentos" que demuestren la "imposibilidad" de conocer la esencia de las relaciones sociales y de pe-

netrar en el "secreto" de la historia humana; para luchar contra la teoría del comunismo científico, basada íntegramente en el análisis objetivo verdadero de la esencia y las leyes del desarrollo social.

Esta línea parte, al menos, del neokantismo con su método ideográfico que admite posible únicamente la descripción de hechos y acontecimientos históricos aislados, negando la posibilidad de conocer las leyes y las vinculaciones en el proceso histórico; sus relaciones internas y causales. Para las modernas filosofía y sociología burguesas esta línea se ha hecho dominante, pese a todas desviaciones y "fluctuaciones" parciales registradas en los trabajos de algunos de sus representantes.

La negación de la verdad objetiva en las investigaciónes sociales es lógicamente propia de corrientes filosóficas tales como el *existencialismo y el personalismo* con sus ideas claramente expresadas de anticientismo e irracionalismo.

El existencialismo absolutiza el lugar y el papel del sujeto en el proceso histórico. Los existencialistas arrancan al hombre, como sujeto de la historia, de los vínculos y las relaciones sociales reales; sus acciones resultan independientes de las leyes objetivas del desarrollo social. El hombre, de acuerdo con la lógica de las reflexiones existencialistas, realiza su derecho a la "libre opción" y con esa misma "libertad", es decir, arbitrariedad, crea diferentes tipos de verdad partiendo de sus objetivos e intereses personales, completamente al margen de su sentido y significado objetivos. M. Heidegger dice en este sentido que la verdad está "oculta", sin poder revelarse, por lo cual, según él, los hombres deben conformarse a enunciar su propia opinión subjetiva y limitada.

J.-P. Sartre, en su obra más importante dedicada a la filosofía de la historia, la *Crítica de la razón dialéctica* coloca al hombre en el centro de los acontecimientos históricos como sujeto, como personalidad y como individuo. El hombre crea la historia por sí solo, a voluntad propia y por "libre opción"; la existencia del hombre determina todos los criterios de la bondad, la moral, la conducta y, a partir de aquí, todos los criterios de la ver-

dad. Sartre dice francamente que el hombre coloca "su propia existencia en el lugar de la verdad". Por ello, es natural que, para él, "el experimento histórico-social resulta fuera del conocimiento" [3]. De la misma forma demuestra la "insolvencia" de la doctrina marxista al intentar establecer la verdad de la historia, es decir, dar un cuadro objetivamente científico del proceso histórico. Si consideramos que la historia humana es "idéntica a la vida del individuo", no puede, pues, haber una verdad única de la historia, por cuanto hasta la propia vida de los individuos se forma de "acciones libres", lo que excluye cualquier posibilidad de conocimiento objetivamente verdadero de los fenómenos sociales [4]. De esta forma, el existencialismo se declara incapaz de comprender la verdadera naturaleza de las relaciones sociales, lo que le impide a su vez determinar el papel y el lugar auténticos del hombre en la sociedad, por cuanto esto no puede hacerse negando la propia posibilidad de alcanzar la verdad objetiva.

La filosofía del personalismo, muy cercana al existencialismo, sostiene en esencia las mismas ideas de negar la verdad objetiva en el conocimiento en general y en el conocimiento de los fenómenos sociales en particular. Basta citar la típica tesis del personalista francés moderno más significado, J. Lacroix, de su libro *Historia y misterio*. Afirma que el hombre "está sumergido en lo incognoscible", que "le rodea lo misterioso" y que ni la razón, ni la ciencia ni la filosofía pueden comprender el sentido de la vida humana y la historia [5]. Por consiguiente, tampoco aquí puede hablarse de ningún conocimiento objetivamente verdadero. Esto tampoco es casual porque el personalismo es una variante, en esencia, de la filosofía religiosa, cardinalmente opuesta a la concepción filosófica científica y a la verdad científica.

La tendencia a la negación de la verdad objetiva es también muy característica en la concepción del co-

[3] J.-P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 28.

[4] Véase: J.-P. Sartre. Op. cit., págs. 123, 156 y 161.

[5] Véase: J. Lacroix. *Histoire et mystère*. Paris, 1962, págs. 101, 102.

nocido sociólogo francés R. Aron. En uno de sus trabajos más importantes, *Las desilusiones del progreso* despliega las ideas del completo pesimismo, tanto en el plano social como en el gnoseológico. La sociedad moderna —dice— ha resultado incapaz de realizar sus ideales, resolver los acuciantes problemas de la vida, conseguir dominar la naturaleza y realizar "el objetivo de Prometeo". Las grandes esperanzas del siglo XX entraron en violenta contradicción con la realidad, convirtiéndose en ilusiones perdidas. De aquí el pesimismo y la desilusión en el progreso, la razón y el propio hombre. Estamos en presencia de una ruptura trágica entre la pretensión de dominar el mundo circundante y la revelación de la incapacidad humana para conocer adecuadamente dicho mundo, liberarse de la incertidumbre, la falta de claridad, las ilusiones y los mitos, especialmente en la comprensión de los procesos sociales.

El progreso en el conocimiento es contradictorio yendo indefectiblemente acompañado de errores, de digresiones respecto al verdadero conocimiento e incluso del desconocimiento directo y, con ello, viene el desengaño. Considerando que la historia de la sociedad no deja de ser "humana", en cierto sentido es también "irracional" [6]. Esas mismas ideas agnósticas en cuanto a los fenómenos socio-históricos las desarrolla R. Aron en otro de sus libros, *La lucha de clases*. Dice en él, que todas las categorías sociales son "conceptos oscuros", y toda la ciencia de la sociedad, totalmente "imprecisa", carente de toda verdad fidedigna [7].

En este plano es significativo el hecho de que en los últimos congresos internacionales de filosofía se negara categóricamente la veracidad objetiva de las investigaciones sociales. En este sentido, la intervención más característica hecha en el XIV Congreso fue la del filósofo teólogo M. Gueroult, en un informe que intituló: "Postulados de la filosofía de la historia". Le sirvió de punto de partida la oposición hecha entre la historia y la naturaleza. Esta última es lo que es; pero la historia, por el

[6] Véase: R. Aron. *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, 1969, p. 294.

[7] Véase: R. Aron. *La lutte des classes*, Paris, 1964, p. 355.

contrario, es lo que se hace, lo que se crea. La realidad histórica se objetiviza en realidad fuera de nosotros, como resultado de la operación pensante, consistente en que la historia aparece como nuestra representación de dicha realidad en la cual, por añadidura, nos formamos a nosotros mismos. En una tal comprensión, hubo de reconocer Gueroult, la realidad histórica, "como realidad fuera de nosotros, desaparece". Por consiguiente, para el conocimiento objetivo tampoco existe la premisa real.

La verdad —continúa Gueroult— debe mostrarse como correspondencia entre las cosas y los pensamientos, para lo cual es preciso que existan testigos de tales o cuales hechos, con los que deben correlacionarse sus pensamientos y observaciones. Pero el historiador no puede ser tal testigo de todos los acontecimientos del pasado, por ello no puede existir tampoco el correlato para sus representaciones. Sus ideas, a las que nada corresponde, no son verdades, sino formas de existencia de la razón, sin contenido objetivo alguno y sin expresar ningún fenómeno histórico objetivamente real [8]. Según él, la salida de la situación y el retorno a la verdad es la vía hacia la fe cristiana, con lo cual retira por completo el problema de la verdad como conocimiento objetivo de la realidad histórica.

En los debates habidos en el XV Congreso Internacional de Filosofía se desarrollaron ideas similares en una serie de informes e intervenciones de filósofos occidentales. Las más características de éstas fueron, a nuestro juicio, las siguientes.

El filósofo suizo A. Mersie, en su informe *La filosofía y la ciencia*, considerado oficialmente el principal del Congreso, afirmó que la historia, como investigación, trata solamente de fenómenos aislados; es totalmente ajena al carácter de universalidad, por lo cual ya no es una ciencia en el verdadero sentido, como son las lógico-matemáticas o las ciencias experimentales. Es ilógica y carece hasta de un objeto determinado: ni dios, ni la naturaleza, ni el propio hombre lo son. La percepción de

[8] Véase: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, 1968, Bd. I, S. 5, 6.

hechos aislados no constituye, en general, conocimiento y, aún menos, ciencia, dice Mersie. De aquí su conclusión categórica de que *la historia nunca revela nada verdadero* [9]. Es por ello completamente lógico que niegue también la posibilidad de la filosofía científica en general, dirigiendo aquí sus flechas preferentemente contra la filosofía del marxismo. Debemos señalar que Mersie no tiene nada de original: toda su concepción se reduce a la ideografía neokantiana, con su negación de las leyes y los vínculos generales del progreso histórico. La "modernización" de estas ideas es puramente externa, puramente terminológica.

Las ideas que el filósofo italiano J. Facchi desarrolló en su informe al congreso son típicas para la sociología subjetivista. Su tesis principal consiste en que todos los acontecimientos históricos, toda la experiencia histórica de los hombres debe pasar necesariamente —según él— por el "filtro" de las concepciones y representaciones subjetivas del propio historiador. Al mismo tiempo, la experiencia de cada persona, testigo de los acontecimientos históricos, es sumamente corta, poco fiable, subjetiva y no puede servir de base para las generalizaciones y, menos aún, para fundamentar las leyes históricas generales, por cuanto —dice— no podemos hablar, prácticamente, más que de algunas peculiaridades y coincidencias de carácter particular, y no de la "historia en general". Por ello, concluye Facchi, las tesis históricas no tienen sentido lógico, sino tan sólo significado ideológico: "su valor científico y lógico es nulo" [10]. Aquí trasciende claramente la influencia de las ideas subjetivistas del existencialismo, y el hecho de que la línea general de la negación de la verdad objetiva en el conocimiento de los fenómenos sociales aparece en Facchi con bastante relieve.

Hubo en el congreso otras afirmaciones semejantes pronunciadas en una serie de intervenciones. Así, el

---

[9] Véase: *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Sofia, 1973, I, pp. 25, 26.

[10] *Abstracts of Communications. Presented on the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, 1973, Com. 209.

teólogo belga J. Ladrière propuso sustituir el concepto de verdad como correspondencia de los pensamientos a las cosas por una concepción bastante imprecisa de la verdad como "norma de unificación", relacionándola con el método del operacionalismo. El filósofo francés J. Ohana proclamó la simbiosis de la tesis existencialista de la "libre experiencia de la razón" con un criterio pragmatista de la verdad como "éxito". En diversas intervenciones se desarrollaron distintas variantes de concepciones subjetivistas en el espíritu del análisis lingüístico moderno con su consecuente negación de la veracidad objetiva de las formas cognoscitivas, etc.

Los filósofos soviéticos y los marxistas de otros países opusieron a estas afirmaciones subjetivistas y otras similares la comprensión científica de los fenómenos sociales, teóricamente basada en el significado universal de la verdad objetiva en el conocimiento. En los informes e intervenciones pronunciados en los congresos internacionales partieron del análisis científico de las leyes objetivas del desarrollo social, de su esencia contradictoria; revelaron las tendencias objetivas del desarrollo mundial contemporáneo. En el XV Congreso Internacional de Filosofía los científicos soviéticos P. Fedoséiev, S. Strumilin, B. Kédrov, M. Mitin, J. Momdzhián, A. Arnóldov, S. Anísimov y otros, al analizar los complejos procesos de la vida social relacionados con la revolución científico-técnica moderna, mostraron la importancia decisiva de las leyes objetivas, de los nuevos fenómenos y factores condicionados por el desarrollo de las fuerzas productivas materiales, su papel decisorio en la vida social, política y cultural de los hombres. En el informe del científico soviético B. Chaguin se mostró especialmente el significado del factor subjetivo en la historia, su influencia en diferentes aspectos de la vida social, la relación de las leyes objetivas en la sociedad y el papel de la actividad consciente del hombre. Pero todo esto fue hecho sobre la base del principio del análisis objetivamente verdadero, revelando la importancia decisiva de las leyes objetivas, la dialéctica de los factores objetivo y subjetivo del proceso histórico.

Las cuestiones de la veracidad objetiva de las inves-

tigaciones históricas se examinaron también en informes de marxistas de otros países. En el informe de Iana Friezova (Checoslovaquia) *El problema de la objetividad en las ciencias sociales* se analizaron las peculiaridades del objeto de investigación en las ciencias sociales, a diferencia del objeto de las ciencias de la naturaleza. Aquí se enfatizó de manera especial que en cualquier caso se trata de estudiar los objetos del mundo material, existente sin depender del hombre y de su conciencia. En el informe del científico checoslovaco F. Harvat acerca de las peculiaridades del conocimiento social se mostró la dialéctica de las mediciones objetiva y subjetiva en el análisis de los complejos fenómenos de la realidad social moderna, la necesidad de examinar la actividad del sujeto en las condiciones de las situaciones natural e histórica. El principio de la veracidad objetiva es siempre inquebrantable en todas las investigaciones verdaderamente científicas.

En los trabajos del XV Congreso tuvo singular importancia el informe sobre la verdad hecho por el académico Todor Pavlov en la reunión plenaria. La definición de la verdad que presentó ya ha sido expuesta por nosotros en la primera parte del presente libro. Aquí quisiéramos señalar de manera especial que el científico búlgaro se apoyó en el principio de la objetividad de la verdad y sometió en su informe a una crítica convincente las representaciones empíricas estrechas de la verdad de la filosofía positivista, su subjetivismo y relativismo y también las afirmaciones neoplatonianas de los filósofos idealistas contemporáneos y de algunos físicos influenciados por éstos, entre los que se encuentra W. Heisenberg. Al examinar de forma multilateral el carácter dialéctico de la verdad como proceso, T. Pavlov subraya que la dialéctica de la verdad en la conciencia del hombre aparece como reflejo del desarrollo dialéctico de la realidad social y natural, de la dialéctica del mundo objetivo [11].

A la luz de la teoría marxista-leninista, basada totalmente en el conocimiento objetivamente verdadero de la

---

[11] *Proceedings of the XVth World Congress of the Philosophy*, Sofia, 1973, I, pp. 99-103.

esencia y las leyes del desarrollo histórico-social, se hace especialmente clara la tendencia a la negación de la verdad objetiva en las modernas concepciones idealistas, testimonio de su insolvencia científica y la crisis de las ideas y concepciones filosóficas burguesas.

III. La negación de la verdad objetiva provoca un fenómeno sumamente característico en la filosofía burguesa contemporánea: *se suplanta la verdad con valores morales, culturales, estéticos, mitológicos y religiosos. Las categorías gnoseológicas se sustituyen por axiológicas y se diluyen en ellas.* Lo importante en esto es que se contemplan los propios valores fuera de todo vínculo y relación objetivamente real; su sentido y significado los determinan íntegramente los objetivos y deseos de los hombres, sus intereses, puntos de vista, opiniones y otros factores subjetivos. No sólo se desvaloriza la verdad, sino que prácticamente desaparece tras las categorías subjetivas de ponderación.

El enfoque axiológico de la verdad se expresa en el "pluralismo de las verdades", de acuerdo con el cual, la ciencia, la filosofía, la religión, la moral, el arte, la política y el derecho disponen cada uno de sus verdades específicas. Es innegable que el conocimiento objetivamente verdadero se manifiesta de modo peculiar en las diferentes esferas de la actividad espiritual, como ya hemos examinado brevemente en líneas anteriores. Pero en axiología se trata de otra cosa: precisamente de sustituir el conocimiento objetivamente verdadero y sus categorías por categorías de orden valorativo que niegan en esencia toda veracidad objetiva. La amplitud del planteamiento del problema de la verdad, la pretensión de que se analice desde diferentes puntos de vista se convierte aquí en una masa amorfa e indeterminada de "valores" de todo tipo, donde su comprensión puramente relativista predomina por completo en tanto que la verdad deja paso a conceptos y representaciones sin relación real alguna con ella.

En realidad, el enfoque axiológico contrapone prácticamente las categorías valorativas a las del conocimiento científico, lo que necesariamente conduce al relativismo y al subjetivismo. A esto se debe también la idea de

que existe un supuesto *criterio axiológico* especial de la justedad de determinados juicios u opiniones, que deben corresponder a ciertas normas y orientaciones. Pero en la axiología burguesa dichas normas se contemplan como criterios dados *a priori* o como normas establecidas convencionalmente, es decir, sin depender de su contenido real y objetivo y fuera de él.

Se trata de que cualesquiera normas o reglas, no sólo en su comprensión subjetivista como criterio axiológico, sino incluso justamente interpretadas, no pueden ser criterios científicos por cuanto ellas mismas necesitan una fundamentación de su valor, la demostración de su valor objetivo, lo cual se establece en la práctica social, en cuyo proceso se elaboran dichas normas.

Algunos filósofos burgueses consideran que la única salida de la crisis sufrida por la gnoseología idealista es contemplar la verdad dentro del sistema de los diferentes valores. Mas, en realidad, la sustitución de las categorías gnoseológicas por las axiológicas y el traslado de todo el problema de la verdad a la esfera de las valoraciones y las opiniones subjetivas equivale, en esencia, a renunciar a su solución, lo cual no hace más que profundizar la crisis de las ideas gnoseológicas, la crisis del problema mismo de la verdad en la filosofía burguesa contemporánea.

Debemos señalar también que la incapacidad de las escuelas filosóficas burguesas tradicionales del siglo XX para brindar una doctrina adecuada de la verdad es aprovechada por la filosofía religiosa para la propaganda y la divulgación de las concepciones teológicas de la verdad, que pretenden haber superado el impase en que se han sumido las escuelas "laicas" del idealismo actual.

Los teólogos modernos están dispuestos a reconocer la existencia de crisis espiritual en el mundo burgués, crisis de las ideas filosóficas y los valores morales. Más aún, admiten la crisis de las ideas acerca de la propia verdad. Pio XII ya en 1958 se quejaba del "mal del racionalismo" en el mundo y el fermento de los intelectos y "el desengaño de las almas" que originó. En el congreso de Louvain (1964) dedicado especialmente al problema de la verdad, los científicos teólogos hablaron de "los

sufrimientos del mundo por faltar el deseo de conocer la verdad, la extensión de la mentira, los prejuicios y las supersticiones, la sospecha, la blasfemia, la pérdida del sentido de todos los valores, etc." [12]. Es de suma elocuencia en este plano el mensaje de Navidades de Juan XXIII (1960) llamado especialmente *La verdad*. En él reconocía que en la Tierra ya "no se respeta la verdad", reina la mentira, "se han traicionado los ideales"; de aquí la amenaza a la paz, al orden social y el peligro para toda la humanidad. Tal estado es, ante todo, consecuencia de haber perdido la verdadera fe y olvidado la gran verdad de Dios, esta "ciencia de las ciencias y doctrina de todas las doctrinas" [13].

Los teólogos modernos necesitaban de estos reconocimientos del estado de crisis en las ideas burguesas de la verdad para proclamar "el verdadero camino" de salir de la misma con ayuda de los "valores supremos" de la propia religión, mediante las verdades de la "revelación" divina, las cuales se transforman, según ellos, en "verdades internas" del alma humana. Sólo las verdades religiosas cuentan —dicen— con la necesaria autenticidad, "objetividad"; son inconmovibles y eternas, por eso es —a su juicio—, que pueden servir constantemente de apoyo firme en la vida del hombre.

Las concepciones teológicas de la verdad, que niegan formalmente el subjetivismo del conocimiento, pero que afirman la existencia de "objetividad" en las verdades religiosas e incluso admiten la objetividad de las verdades científicas, son, sin embargo, una clara expresión de la crisis del problema de la verdad en la concepción filosófica burguesa contemporánea.

En primer lugar, demuestran la insolvencia de todas las demás concepciones subjetivistas y relativistas de la verdad propias de la mayoría de las escuelas y corrientes tradicionales de la filosofía idealista.

En segundo lugar, menosprecian las verdades científi-

---

[12] *La Vérité. Actes du XIIe Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*. Louvain—Paris, 1964, p. 228-230.

[13] *La Vérité. Message de Noël 24 Décembre 1960 de Sa Saintété Jean XXIII.*

ficas, les niegan el derecho y la posibilidad de conocer la esencia del mundo circundante y, con ello, expresan objetivamente la hostilidad de la concepción filosófica burguesa del mundo hacia el conocimiento científico.

En tercer lugar, minimizando el papel de la ciencia y la razón humana en el conocimiento de la esencia del mundo, estas concepciones ensalzan las verdades religiosas situándolas en el pedestal de la "razón divina", absoluta, lo cual nada tiene de común con el conocimiento científico, objetivamente verdadero, del mundo material y las leyes de su desarrollo.

La "objetividad" y la "racionalidad" externas de las verdades religiosas no sirven más que para ocultar su anticientifismo e irracionalismo.

* * *

Sobre el fondo general de la crisis del problema de la verdad en la filosofía idealista contemporánea se desarrollan sus diversas concepciones, que se distinguen por su determinado contenido y el complejo de los correspondientes conceptos y definiciones. En los capítulos sucesivos examinaremos los más importantes de ellos, comenzando por la concepción pragmática de la verdad, que constituye el resultado típico del desarrollo de las ideas filosóficas y gnoseológicas de finales de siglo XIX y primera mitad del XX.

Capítulo X

LA CONCEPCION PRAGMATICA DE LA VERDAD

La verdad reside a veces en la idea.
W. James

En la gnoseología, como en toda la filosofía del pragmatismo, el problema de la verdad con su particular interpretación desempeña un papel especial, constituye su base de partida. Desde el punto de vista formal, en la concepción pragmatista del proceso del conocimiento se trata del conocimiento de la verdad, de obtener juicios que comporten, como dijera J. Dewey *"confirmatividad justificada"*. Esta idea preside todo el sistema de la gnoseología pragmatista, lo que deriva orgánicamente del vínculo indestructible, en el pragmatismo, de la categoría de la verdad con su principal categoría: la práctica. Pero la práctica como categoría tiene en el pragmatismo un contenido completamente determinado que puede caracterizarse por la comprensión de la práctica como experiencia sensorial del sujeto cognoscente: de hecho, en el espíritu de todo el positivismo; su reducción a la actividad personal, dinámica y hasta "transformadora" del

hombre como individuo; la biologización de esta actividad en la que el contenido social se diluye en la actividad vital del hombre como ser natural superior.

Las categorías de práctica y verdad son dos aspectos inseparables, pero singularmente comprendidos en la gnoseología del pragmatismo: el "éxito práctico", el "resultado", es el objetivo de la vida del hombre y, por ello, todas las teorías y puntos de vista son verdaderos en la medida en que sirven al logro de éxitos prácticos.

Esta tesis, determinante en la concepción pragmatista de la verdad, se revela ante todo como *instrumentalismo*, esencia de toda la gnoseología pragmatista. La veracidad de los conceptos, ideas y teorías se valora desde el punto de vista de su utilidad práctica, de sus ventajas, de su instrumentalidad. Sólo pueden considerarse auténticos las teorías y conceptos que sirven satisfactoriamente al hombre en la práctica, proporcionan beneficios, utilidad y son instrumentos cómodos en el proceso del conocimiento. La principal afirmación de los pragmatistas es la siguiente: es verdadera la teoría que es útil y sirve de cómodo instrumento en la vida. El instrumentalismo es el principal contenido de todo el método pragmatista en general, por ello tiene razón el filósofo marxista norteamericano H. Wells al definir todo el método pragmatista como instrumental, como método de la ventaja de los medios y los objetivos [1—2].

El instrumentalismo es la base de la "regla de Peirce", que define la idea como "regla para la acción" y ve el sentido de las afirmaciones en las consecuencias prácticas que ocasionan. Esta es, por su fundamento, la idea del instrumentalismo. El desarrollo de las ideas implícitas en la "regla de Peirce" conduce a W. James a formulaciones directamente instrumentalistas que subyacen en su comprensión de la verdad. Cuando trata de la esencia de los conceptos, las teorías y los criterios, James escribe: "Todos nuestros conceptos son ...*Denkmittel*, es decir, medios auxiliares con los cuales

---

[1—2] Véase: H. K. Wells. *Pragmatism-Philosophy of Imperialism*, New York, 1954 pp. 187-195.

elaboramos los hechos lógicamente" [3]. A continuación expone esta misma idea de la siguiente manera: "...las teorías se convierten en instrumentos, no son respuestas a interrogantes con las cuales podemos sosegarnos", y "todas nuestras teorías son instrumentales, todas son modos intelectuales de adaptación a la realidad" [4]. James está lejos de considerar que nuestros puntos de vista, ideas y teorías deben ser necesariamente verdaderos; la veracidad como atributo no es inmanentemente propia de los conceptos y teorías. "La idea se convierte en verdad, es verdad gracias a los acontecimientos" [5].

Por consiguiente, la veracidad de los conceptos, ideas y teorías científicos se debe, según James, no a su contenido objetivo, no al hecho de reflejarse en ellos las leyes objetivas del mundo material, sino sólo a ciertas situaciones, a circunstancias y acontecimientos especiales. A la pregunta de ¿cuándo las ideas se transforman en verdad? James responde que eso ocurre cuando la idea reporta determinado beneficio, ventaja, bien. Dice que "la verdad es una especie de lo bueno (one species of good...). Se llama verdadero a lo que resulta bueno en la esfera de las convicciones y, por añadidura, beneficioso en virtud de determinados fundamentos evidentes" [6].

W. James dice que así como tomamos el mundo sensorialmente dado separando las cosas por voluntad propia, de la misma manera establecemos lo verdadero y lo falso de los juicios de acuerdo con nuestra voluntad. Todas las personas, afirma, ven las cosas de forma distinta y las valoran conforme a su temperamento y su gusto. Como prueba aduce el siguiente ejemplo. Todos vemos en el firmamento una constelación de siete estrellas, pero la denominamos de forma diversa. Unos la llaman "Osa Mayor", otros, "vagón celeste", los de más allá, "cazuela de cocina" [7]. ¿Qué tomar como verdad en estas diversas definiciones? Según James, no puede responderse categóricamente a esta pregunta, lo que significa

[3] W. James. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, 1907, pp. 171-172.
[4] Ibíd., pp. 53, 194.
[5] Ibíd., p. 207.
[6] Ibíd., pp. 75-76.
[7] Ibíd., pp. 255-256.

de hecho relativismo, negación de cualquier propiedad objetiva de las cosas del mundo material.

Por supuesto, que la Osa Mayor puede llamarse de muchas formas por analogía con las cosas más distintas, pero de aquí no se deduce que la propia disposición de las siete principales estrellas de esta constelación no tenga un significado objetivo. Por el contrario, precisamente por la situación de ellas en el espacio universal, determinada íntegramente por factores materiales objetivos, y no por el temperamento de los observadores, podemos percibir estas estrellas con una determinada configuración, a la que podemos dar los nombres más diversos. ¿Qué tiene que ver aquí el "good", a qué viene aquí el sentido "instrumental" de los conceptos y juicios acerca de las constelaciones que percibe el hombre? La argumentación de James "evocando la Osa Mayor" se vuelve contra sus propias representaciones relativistas y subjetivistas.

En Dewey, el instrumentalismo en la comprensión de la verdad se deriva ante todo de su principio de la "ininterrupción del experimento y la naturaleza" [8]. En su concepción, esta "ininterrupción" significa que en el proceso del "experimento humano" se crean todas las leyes del mundo y los propios objetos del conocimiento. Aquí elabora el hombre los diferentes puntos de vista, ideas y teorías, cuyo significado y veracidad se determinan por su eficiencia y utilidad en el proceso de ese mismo "experimento humano". En el libro *Reconstrucción en filosofía*, Dewey dice que todas nuestras ideas, puntos de vista y principios son, en esencia, sólo hipótesis que deben elaborarse en la práctica y rechazarse, corregirse o ampliarse en dependencia de la medida en que sean un éxito o un fracaso para la necesaria dirección de nuestra experiencia de hoy. Subraya que "las ideas, teorías y sistemas, por bien elaborados que estén y sean consecuentes por sí mismos, deben considerarse hipótesis. . ." [9]

[8] F. Dewey. *Experience and Nature*, New York, 1925, pp. 1, 4, 8-9.

[9] F. Dewey. *Reconstruction in Philosophy*, New York, 1937, p. 145.

Cierto que el conocimiento humano en desarrollo incluye siempre conocimientos hipotéticos, comprendidas algunas hipótesis científicas, que tienen gran significado en el proceso del conocimiento y aseguran los avances del pensamiento humano de la ignorancia al conocimiento, del conocimiento incompleto al más completo y multilateral. Pero esto no significa que entre la teoría científica y la hipótesis no haya diferencia alguna, que pueden identificarse, como hace Dewey. Por la teoría de la ciencia se sabe que pueden considerarse teorías científicas únicamente aquellas hipótesis que han recibido confirmación en la práctica histórica del hombre: en el desarrollo de la vida social de los hombres, en la práctica de la producción material, en las observaciones y experimentos científicos. Pero entonces dejan de ser hipótesis en el sentido exacto de la palabra, convirtiéndose en teorías científicas. Mezclar todas las formas y categorías del complejo y contradictorio proceso del conocimiento, come hace prácticamente Dewey en este caso, es teóricamente inadmisible.

Cuando caracteriza su concepción de la verdad, Dewey sigue diciendo que todas nuestras teorías, ideas y sistemas son en esencia "instrumentos..., su valor no está en ellos mismos, sino en la medida en que ayudan en el trabajo" [10]. Como puede ver el lector, aquí no hay nada original; es el mismo relativismo, la misma negación de la veracidad objetiva del conocimiento humano que se da en las correspondientes afirmaciones de James.

Ideas análogas desarrolla Dewey en su libro *Experiencia de la lógica experimental* y en el titulado *Lógica: teoría de la investigación*. En el primero de ellos se detiene especialmente en el concepto "control" o "verificación" de las ideas y representaciones que surgen en el hombre con pretensiones de verdaderas. Los conocimientos devienen verdaderos sólo en virtud de su correspondiente fundamentación, su comprobación en el proceso de su aplicación y utilización, de su "control" prácticamente subjetivo. Entre los diferentes medios y métodos de que dispone el hombre, unos resultan mejores, más efi-

[10] Ibíd.

cientes y útiles; otros, menos, o completamente inútiles. Los mejores entre tales medios reciben el significado de "justificados fidedignamente" y, por ello, en la comprensión de Dewey, verdaderos. "Sabemos que unos métodos de investigación son mejores que otros, lo mismo que unos métodos de cirugía, de producción agrícola, construcción de caminos, de navegación, etc. son mejores que otros. Son métodos cuya verificación viene mostrando hasta nuestros días que son los métodos mejores para lograr determinados resultados" [11].

En Dewey, el instrumentalismo en la interpretación de la verdad está orgánicamente vinculado a la afirmación de la necesidad de "funciones lógicas de control" del proceso de investigación, realizado mediante los conceptos y juicios. Aquí, la eficacia y fertilidad de las diferentes teorías y conceptos científicos se determinan por su aptitud para ejercer las funciones de control de la investigación. Si ciertos conceptos o teorías son incapaces de ello, deberán rechazarse por la ciencia. Esto constituye una paráfrasis de esos mismos razonamientos acerca de la veracidad como utilidad, con la única diferencia de que allí se trata de la utilidad en la satisfacción de las demandas humanas en su conjunto, y aquí, en las investigaciones científicas especialmente; pero éstas se destinan a esas mismas demandas, con lo que determinan su sentido y significado. En consecuencia, las "funciones lógicas de control" están destinadas a demostrar que las diferentes teorías y conceptos científicos son instrumentos del conocimiento, y no verdades objetivas.

En la década de los años 50 apareció en los EE.UU. el compendio *Estudios de la filosofía de Charles Sanders Peirce*, con artículos de A. Lovejoy, W. Gallie y otros. En la hoja del título del libro aparecen ostentosamente dos ramas de olivo y, caprichosamente entrelazadas con ellas, las letras de la palabra latina *veritas*. Esto no es más que el emblema, pero, ¿cuál es la esencia de los puntos de vista de los autores acerca de la verdad? En el artículo de A. Lovejoy, adicto al "realismo crítico"

[11] F. Dewey. *Logic: Theory of Inquiry*, New York, 1938, p. 104.

y preconizador del pragmatismo, se defiende la idea de que en el pragmatismo lo esencial no es el concepto de la verdad ni la cuestión de la naturaleza del conocimiento, sino el problema del criterio de la significación, es decir, del sentido de nuestras ideas y representaciones. Considera que este criterio son la fe y la convicción, *beliefs*. El concepto de fe —dice— no puede separarse de ningún modo del concepto verdad. Pero además, la fe se interpreta aquí como "idea de nuestro intelecto", pensamiento sobre las acciones que determinan la veracidad como utilidad de unos u otros puntos de vista, teorías y representaciones [12]. Estas disquisiciones no rebasan el marco de las representaciones pragmáticas tradicionales acerca de la veracidad en el espíritu del instrumentalismo; aquí únicamente se subraya que la fe del hombre en las acciones prácticas es la que determina el significado y el sentido de las diferentes opiniones y teorías.

Señalemos también el empeño de algunos gnoseólogos del pragmatismo de modernizar su concepción dándole una expresión semántica de moda. Por ejemplo, G. Thayer dice que los resultados de las investigaciones de una determinada situación se forman como oraciones idiomáticas; por ello, según él, el idioma y la simbolización son condición indispensable del proceso de investigación. En ese mismo espíritu se manifiesta Gallie, enfatizando que la investigación no es un proceso pensante, sino una acción práctica guiada por medio de signos y símbolos. Thayer se remite a citas de *Lógica: teoría de la investigación* de Dewey, plenamente encajadas en el cuadro semántico. Dewey dice, por ejemplo, que las investigaciones transcurren en forma de oración y, las oraciones son directas e instrumentales, por ello debe hacerse el análisis del significado "instrumental" de las oraciones y los términos. Aquí, ante nosotros aparece el mismo instrumentalismo, aunque investido de la forma moderna de la filosofía semántica. El papel de los instrumentos útiles o inútiles lo cumplen las oraciones y los términos del lenguaje.

---

[12] Véase: *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, Camb.—Mass, 1952, pp. 4, 5 y 11.

Empero, aunque en su conjunto la concepción pragmática de la verdad es subjetivista, niega la veracidad objetiva de las formas y las categorías lógicas, ella cuenta en cierta medida, es decir, en la parte del planteamiento, con elementos racionales. Los gnoseólogos del pragmatismo, por ejemplo, se manifiestan contra la comprensión abstracto-racionalista de la verdad y su criterio correspondiente. En su polémica con otras concepciones idealistas muestran el dogmatismo abstracto que contienen las disquisiciones de los racionalistas, quienes proclaman la veracidad de los principios absolutos superiores fuera de toda relación con la base real terrenal. Tampoco carece de interés la tesis general de los gnoseólogos del pragmatismo acerca de que la veracidad de las ideas y las teorías se determina mediante la práctica. En este sentido, el pragmatismo es una determinada reacción contra la infecundidad y la abstracción de diferentes criterios idealistas de la veracidad. Mas debemos señalar de inmediato que para los pragmatistas, la práctica tiene, como ya hemos visto, un significado completamente determinado. Por supuesto, es cierto que la práctica como criterio de la verdad contiene también el elemento subjetivo, pero al explicar la esencia de la práctica y su papel como criterio de la veracidad, el pragmatismo absolutiza e hipertrofia este momento subjetivo, con lo cual se deforma el verdadero contenido de la misma práctica.

La presencia del momento subjetivo en la práctica no significa que toda la práctica humana tenga un carácter subjetivo. Cada persona por separado participa con su actividad en la práctica socio-histórica de las diferentes clases sociales. Con su actividad práctica el hombre comprueba la veracidad de conceptos y teorías determinadas y puede adoptar o rechazar unas u otras opiniones y teorías. Pero como es sabido, la práctica personal, individual del hombre no es más que una parte insignificante de toda la actividad histórico-social de las gentes en su conjunto y se subordina a ésta totalmente, por cuanto el factor decisivo de la vida es la actividad histórico-social y la lucha de las masas populares, de clases sociales enteras, y no de personalidades aisladas.

Prosigamos; el pragmatismo utiliza el interés que los hombres tienen por los resultados de su actividad cognoscitiva, el interés tanto personal como social en el conocimiento del mundo que les rodea. En efecto, sobre la base de la práctica social el hombre despliega su capacidad cognoscitiva, se empeña en penetrar en las leyes de la naturaleza y la sociedad, en ponerlas al servicio de sus objetivos e intereses propios. Además, procura utilizar y aplicar aquellos conocimientos que responden a sus intereses y, si se quiere, busca realmente emplear los conocimientos como "instrumentos" de su actividad. Y viceversa: el hombre desestima aquellos conocimientos, teorías e hipótesis que no se justifican, que no le brindan ningún resultado, que no facilitan el logro de sus objetivos. Pero aquí también debe tomarse en consideración que los pragmatistas atribuyen a las concepciones de "interés" y de "actividad" un sentido puramente utilitario. Reducen la actividad práctica socialmente útil del hombre a su *conducta*, y ésta la interpretan biológicamente, obviando el hecho de que precisamente es la *actividad socio-histórica útil* el poderoso estímulo para el desarrollo de conocimiento del mundo, actuando en última instancia como fuerza motriz principal de dicho conocimiento.

La inconsistencia general de principios de las posiciones gnoseológicas del pragmatismo, determinantes de la esencia de su concepción de la verdad, consiste en que, al remitirse a los distintos aspectos del proceso real del conocimiento, los separa de los otros, de todo su complicado y contradictorio contenido, los absolutiza y subordina a su posición idealista subjetivista general.

A este respecto debemos subrayar de nuevo que la comprensión subjetivista de la práctica por el pragmatismo no permite ni puede establecer el criterio científico de la veracidad [13]. Su gesto de reducir la práctica a la actividad personal, individual del hombre significa que esta práctica personal e individual debe servir de criterio al conocimiento, pero un tal criterio no puede ser objeti-

[13] El filósofo soviético Yu. Melville ha desentrañado profundamente esta tesis en su artículo *El problema de la verdad en el pragmatismo*. Art.: *La gnoseología idealista moderna*. Redacción general de G. Kursánov. M., 1968.

vo, por cuanto las opiniones, las ideas y las teorías del sujeto, en este caso las comprueba el propio sujeto. Esto conduce al subjetivismo en su valoración, y con ello desaparece el verdadero criterio. La afirmación pragmatista de la "correspondencia" de nuestras ideas y representaciones a la práctica significa no la verdadera correspondencia a su realidad objetiva, a las leyes del desarrollo del mundo objetivo, sino la "correspondencia" de las ideas y representaciones del sujeto a sus propias ideas y opiniones surgidas en la actividad personal, individual y subjetivista.

Cuando revelaba la insolvencia de talos afirmaciones V. I. Lenin mostró que son equivocadas en su propia base, por cuanto desconocen lo esencial en el conocimiento: el reflejo de las leyes objetivas del mundo, la veracidad objetiva de nuestros conocimientos demostrada en la práctica socio-histórica del hombre. Por ello, V. I. Lenin dice: "El conocimiento puede ser biológicamente útil, útil en la práctica del hombre, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre" [14].

La comprensión científica de los verdaderos intereses de los hombres y la solución científica del problema de la verdad en el conocimiento son prácticamente opuestas a la comprensión instrumentalista de la verdad. Esta contraposición se expresa con evidencia en la valoración que Lenin hace del instrumentalismo, en su carta a N. Vilónov. Tras señalar la comunidad de puntos de vista fundamentales de los pragmatistas, machistas y empiriomonistas, V. I. Lenin dice: "Considerar a la verdad instrumento del conocimiento significa pasarse de hecho al lado del agnosticismo, es decir, abandonar el materialismo" [15]. Es significativo que esto último tuvo que reconocerlo públicamente el propio James. En su libro *La esencia de la verdad* dice que el pragmatismo "tiende amistosamente la mano al agnosticismo kantiano, al ag-

---

[14] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo, O. C.*, t. 18, pág. 142.

[15] V. I. Lenin. *Carta a N. Vilónov, O. C.*, t. 47, pág. 246.

nosticismo moderno y, en general, al idealismo" [16]. ¡Es un reconocimiento elocuente!

En efecto, el agnosticismo de la concepción instrumentalista de la verdad deriva muy lógicamente de la negación de la verdad objetiva, lo que es orgánicamente propio del pragmatismo por considerar la verdad algo que es útil independientemente del carácter objetivo del conocimiento humano. El agnosticismo de esta concepción está relacionado también con la concepción subjetivista de la práctica, lo que excluye la posibilidad de establecer el contenido objetivamente verdadero de nuestros conocimientos. Con ello se niega el criterio objetivo de la veracidad. La reducción de tal criterio al interés personal del hombre en su experiencia subjetivista tiene lugar en la concepción instrumentalista enteramente en el espíritu del solipcismo. El pragmatismo incide prácticamente en la tesis de Protágoras acerca del hombre como medida de todas las cosas, que en gnoseología significa la absolutización de las opiniones e intereses del sujeto en el conocimiento, y esto conduce inevitablemente a prescindir de todo criterio real de la verdad.

En este sentido cuadra señalar que la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico no niega, por supuesto, sino que, por el contrario, afirma el papel de los intereses de las gentes en el desarrollo de todos los aspectos de la vida social, incluido el interés en el proceso del conocimiento, en los resultados de su actividad cognoscitiva. La práctica de los hombres, al ser la base principal y determinante de todo el proceso del conocimiento, la fuerza motriz decisiva en el desarrollo de los conocimientos humanos, es, al mismo tiempo, el principal objetivo del conocimiento de los hombres. El conocimiento se realiza no en nombre del propio conocimiento; la ciencia no se desarrolla para la ciencia, sino en aras de los objetivos y los intereses de la vida y la actividad prácticas de las personas, por la satisfacción de sus intereses prácticos. Las necesidades de la producción material en desarrollo, del avance de la técnica, de todos los aspectos de la vida social son el factor determinante y un poderoso estímulo

[16] W. James. *The Meaning of Truth.* London, 1909, p. 215.

en el desarrollo del conocimiento científico del mundo en todas las épocas históricas.

La absolutización por el pragmatismo del momento subjetivo en el proceso del conocimiento, elevando la vida y la experiencia personal del sujeto al rango de criterio de lo verdadero o lo falso es completamente insolvente y semeja una *robinsonada* donde todo lo determina el individuo humano, pero que jamás ha existido realmente en ningún sitio excepto en la fantasía del novelista y en las nociones utópicas de los economistas que sustentan esas mismas posiciones subjetivistas, acientíficas.

Las posiciones fundamentales de la concepción pragmatista de la verdad, examinadas aquí, evidencian su inconsistencia científica, su oposición a los principios de la teoría científica del conocimiento. Sin embargo, los gnoseólogos del pragmatismo pretenden a una supuesta base científica de sus concepciones, intentando crear la apariencia de cientificidad y fundamentación. Esto revela el aspecto plenamente determinado de sus concepciones gnoseológicas generales y las consiguientes representaciones acerca de la verdad.

El pragmatismo pretende, ante todo, demostrar que sus verdades se basan en los datos de la biología y la fisiología. En primer plano coloca las ideas del darvinismo, el problema del *darvinismo y el pragmatismo*, lo que simula una fundamentación de las ideas pragmatistas mediante la gran doctrina biológica.

Una de las primeras declaraciones pragramáticas en este sentido fue el artículo de Dewey *La influencia de Darwin en la filosofía*, escrito ya en 1907-1909. En él se dice que el pragmatismo debe al darvinismo su "nuevo método", sus "nuevos objetivos y propósitos" y el planteamiento de los "nuevos problemas" [17]. La conexión del pragmatismo con el darvinismo se atribuye a que los principios del darvinismo, tal y como los interpretan los pragmatistas —la lucha por la existencia, la supervivencia de las especies más adaptadas—, tienen un ca-

[17] Véase Dewey. *The Influence of Darwin on Philosophy*, New York, 1910.

rácter "terrenal" y "práctico" y son tan ajenos a las abstracciones y los absolutos como los principios del pragmatismo. Por ello, afirma Dewey, el darvinismo respalda y fundamenta los criterios pragmatistas. A esta misma conexión se refiere el historiador de la filosofía norteamericana F. Mayer, al subrayar la influencia peculiar que sobre la filosofía de Dewey ejercieron Huxley, Spencer y Darwin. "Dewey, como Darwin —escribe Mayer— cree en el *enfoque biológico del conocimiento*" [18]. Según él, la piedra angular de todo el sistema gnoseológico de Dewey es la teoría evolucionista del darvinismo como teoría biológica que determina las leyes del desarrollo de la conciencia humana. Esto se observa muy claramente en la comprensión que Dewey tiene de la naturaleza del pensamiento como proceso basado en la actividad instintiva del organismo, lo que constituye la esencia de su concepción naturalista de la conciencia.

El libro de Ph. Wiener *La evolución y los fundadores del pragmatismo* es aún más característico en ese sentido. Wiener, también historiador norteamericano de la filosofía, trata especialmente en este libro el problema de la relación existente entre el pragmatismo y el darvinismo. El autor afirma que la idea darvinista de la evolución es muy afín al pragmatismo, por cuanto éste no reconoce el mundo como un todo terminado sino en proceso de constante cambio [19]. A pesar de su aparente comunidad, en esencia las ideas de la evolución del mundo orgánico están muy lejos de las afirmaciones pragmáticas acerca de "los cambios ininterrumpidos", ya que en los pragmatistas se trata de cambios resultado de la experiencia subjetiva del hombre, donde el papel decisivo lo desempeña el propio sujeto cognoscente, que crea en su experimento el objeto del conocimiento y, en última instancia, todas las cosas del mundo objetivo. En cambio, las ideas científicas de Darwin —por oposición a las concepciones subjetivistas de los pragmatistas— expresan las leyes objetivas de la evolución del mundo orgánico, don-

[18] F. Mayer. *A History of American Thought. An Introduction.* Univ. of Radl. Calif., 1951, p. 304.

[19] Ph. Wiener. *Evolution and the Founders of Pragmatism.* Camb., 1949, pp. 2-8.

de los factores decisivos son los factores materiales, objetivos, del desarrollo del mundo natural.

Ph. Wiener se remite también a la ley maltusiana del crecimiento de la población como uno de los elementos de ligazón entre el pragmatismo y el darvinismo. Aquí, quizá sea necesario coincidir en alguna medida con el autor: los aspectos débiles de la doctrina de Darwin se acercan realmente al pragmatismo, y la ley maltusiana del crecimiento de la población concuerda plenamente con la lógica de los razonamientos de los pragmatistas: en ambos casos se trata de la supervivencia y la adaptabilidad de los "mejores" que hallan los medios más útiles y cómodos para la vida, etc.

En su conjunto, los intentos de Wiener de fundamentar el pragmatismo con referencias al darvinismo no resisten la crítica. El pragmatismo puede valerse tan sólo de los aspectos débiles de esta doctrina o presentar una interpretación tendenciosa y con frecuencia falsa de las tesis científicas del darvinismo.

De la misma manera, las remisiones de los gnoseólogos pragmatistas al darvinismo buscando respaldo a sus posiciones en la comprensión de la naturaleza del pensamiento carecen de toda base real. El darvinismo dio un paso gigantesco en la ciencia, incluso en la revelación de las leyes del desarrollo del hombre y su pensamiento, pero sólo analiza un lado de dichas leyes, el biológico, el cual no sólo no puede explicar todos los demás aspectos, sino que ni siquiera es el más importante y decisivo en el complicado proceso de surgimiento y posterior formación de la conciencia del hombre como tal, precisamente de su conciencia social. Del hecho de que el organismo del hombre se subordina a determinadas leyes biológicas no se deduce que éstas deben definir todos los aspectos sociales de la vida y el desarrollo del hombre. El desarrollo de la producción social, el cambio de unas relaciones de producción por otras, las leyes de la lucha de clases no pueden determinarse de ninguna manera por los factores biológicos. Y precisamente estos aspectos del desarrollo de la sociedad humana ejercen la influencia decisiva en el desarrollo de la conciencia del hombre, que siempre es conciencia social. Por ello, las remisiones de

los gnoseológos pragmatistas, con sus concepciones biológicas del pensamiento, al darvinismo no tienen objeto ya que éste, por su contenido científico real, no pretende explicar todos los procesos de la vida del hombre, y menos aún, la actividad social consciente de las gentes.

El pragmatismo, como una serie de otras corrientes del pensamiento burgués contemporáneo, se apoya en el biologismo como en un suelo nutritivo. El filósofo checo J. Linhart dice con razón que el "voluntarismo de Nietzsche, el racismo y el existencialismo de Jaspers y Heidegger, la "mística del alma" de Clages, la "subconsciencia" de Freud, el intuitivismo de Bergson y, por último, el pragmatismo: todo esto creció sobre el suelo del "biologismo" [20]. El pragmatismo se manifiesta aquí totalmente compenetrado con las escuelas y corrientes francamente místicas y reaccionarias de la filosofía burguesa, clásicas falsificadoras de las magnas ideas del darvinismo y especuladoras tendenciosas con dichas ideas.

Los gnoseológos pragmatistas emplean también el *behaviorismo* como otra teoría fundamental de su "base científica"; se remiten a él con frecuencia.

¿Cuáles son los rasgos de la sicología behaviorista que la hermanan con el pragmatismo? El behaviorismo, como se sabe, se ocupa de estudiar la conducta de los animales bajo la influencia de estímulos externos, lo que, por supuesto, tiene su sentido racional. Pero la cuestión es que los behavioristas contemplan el comportamiento como suma o conjunto de reacciones exteriores del organismo ante los estímulos externos, bajo cuya influencia se produce el ejercicio puramente mecánico de los órganos del animal. Partiendo de esto, la sicología behaviorista niega de hecho la actividad consciente del animal y el hombre, disolviéndolas en reacciones mecánicas del organismo y menospreciando la diferencia cualitativa, la especificidad de la conciencia, incluido el pensamiento humano. Este rasgo de la sicología behaviorista la aproxima mucho a la gnoseología del pragmatismo basada

[20] J. Linhart. *Pragmatismo norteamericano*, Moscú, 1954, pág. 48.

sobre la base de las posiciones *antintelectualistas comunes*. La sicología behaviorista considera que la actividad psíquica de los animales y los hombres se basa en reacciones congénitas, estímulos instintivos, en tanto que las reacciones adquiridas tienen un carácter puramente mecánico. Exactamente lo mismo, los gnoseólogos del pragmatismo reducen prácticamente la actividad intelectual del hombre a las reacciones biológicas, instintivas. Al fin de cuentas, la base filosófica de esta unidad de sus ideas reside en el *materialismo vulgar*, tan propio de la sicología del behaviorismo como de la concepción gnoseológica del pragmatismo.

Pudiéramos decir que el darvinismo y el behaviorismo son los dos principales elementos de la "base científica" del pragmatismo. Los pragmatistas recurren, además, a otros. El pragmatista inglés Gallie, por ejemplo, incluye en la "base científica" del pragmatismo los siguientes elementos: 1) el estudio psicológico del "experimento místico"; 2) la filosofía vitalística de Bergson y la filosofía de Renouvier; 3) las nuevas teorías de lo "incognoscible", y, 4) las "investigaciones físicas" y, ante todo, las "ideas del indeterminismo en física" [21]. Los tres primeros componentes hablan por sí mismos: los pragmatistas incluyen en su "base científica" tanto la mística como las ideas pseudocientíficas del vitalismo y diversas "teorías de lo incognoscible". Lo último es también muy lógico, por cuanto el idealismo subjetivo conduce inevitablemente al agnosticismo y, al fin de cuentas, al irracionalismo. En cuanto a las "investigaciones físicas", la explicación de Gallie es totalmente determinada: se trata esencialmente de las ideas del indeterminismo desarrolladas por los representantes del idealismo físico que especula con las dificultades y las contradicciones del desarrollo de las ciencias naturales contemporáneas y, en el caso dado, de la mecánica cuántica. En este sentido el pragmatismo habla de la causalidad como resultado de las "funciones lógicas del control", es decir, niega con franqueza la conexión objetiva

[21] Véase W. Gallie. *Peirce and Pragmatism*, p. 34.

de los acontecimientos, lo que cuadra plenamente con la interpretación de la mecánica cuántica en el espíritu del indeterminismo.

Por todo ello, esta base pseudocientífica a la que se remiten los gnoseólogos pragmatistas, aun creando la apariencia de cientificidad de sus concepciones, habla con claridad del *antintelectualismo* de sus teorías gnoseológicas. En la gnoseología del pragmatismo no existe ninguna base verdaderamente científica, lo que determina en buena medida el acientismo de sus concepciones de la verdad, su oposición al proceso real del conocimiento científico del mundo.

Todo esto evidencia con suficiente claridad la insolvencia científica de la concepción pragmatista de la verdad y de todos los principios de la gnoseología pragmatista.

Capítulo XI

CONCEPCION DE LA COHERENCIA DE LA VERDAD

No puede haber ninguna verdad que sea íntegramente veraz.

F. Bradley

La concepción de la coherencia o de la coordinación interna es una de las más características en la gnoseología idealista contemporánea de las concepciones de la verdad. Su esencia consiste en lo siguiente: *son verdaderas las tesis que integran un sistema único de conocimientos cuyos elementos se hallan intervinculados; la verdad aparece como sistema íntegro intercoordinado de afirmaciones; la verdad perfecta y la realidad perfecta como ideal del conocimiento son idénticas.*

La concepción de la coherencia de la verdad tiene su origen ya en la filosofía de Hegel. De ella ha tomado la idea de la identidad entre el pensamiento y la existencia y la comprensión común de la verdad como conocimiento absoluto, como supremo ideal del conocimiento. En la filosofía del idealismo absoluto, esta concepción aparece en forma desplegada y adecuada, llegando a su fundamentación más completa y consecuente en los trabajos del filósofo inglés F. Bradley y el norteamericano B. Blanshard. Su posterior expansión se produce no tan-

to en los seguidores modernos de Bradley y Blanshard como en los neopositivistas Hempel, Neurath y Carnap, en cuya interpretación ha ido adquiriendo cada vez más los rasgos del subjetivismo y el convencionalismo.

El surgimiento a fines del siglo pasado de la concepción de la coherencia de la verdad y su expansión en la primera mitad de nuestro siglo transcurrió en medio de una lucha entre concepciones y puntos de vista gnoseológicos diversos. En el plano del problema de la verdad esta lucha se desplegó en torno a las dos fundamentales concepciones rivales: *la correspondencia y la coherencia.* En las concepciones gnoseológicas de los representantes de la mayoría de las escuelas y corrientes de la filosofía idealista del siglo XX predominan las variantes de la primera de dichas concepciones: la de la correspondencia. La concepción de la coherencia, por su principal contenido, se opone lógicamente a las diversas variantes de la concepción de la correspondencia, donde, por añadidura, el propio concepto de este término tiene el carácter más distinto.

Es de señalar que si todas las variantes de las concepciones modernas de la correspondencia van dirigidas de hecho contra la teoría del reflejo, también la concepción de la coherencia llega a la negación del reflejo en las tesis verdaderas de la esencia de la realidad objetiva. Los extremos se tocan, y tanto la concepción de la correspondencia de la gnoseología idealista moderna como la concepción de la coherencia, antítesis de la anterior, resultan en muchas cuestiones en el mismo polo, frente a la teoría del reflejo, fundamento científico de la teoría de la verdad, desarrollada en la filosofía del materialismo dialéctico.

Lo mismo que otras concepciones de la verdad de la gnoseología idealista contemporánea, la concepción de la coherencia también está ligada con diversos aspectos del proceso del conocimiento, cuya absolutización también aquí conduce al carácter idealista de la concepción en su conjunto.

A este respecto señalemos de entrada los siguientes problemas planteados por el desarrollo del propio conocimiento, que deben considerarse premisas objetivo-gno-

seológicas de la concepción de la coherencia de la verdad. Sabido es que el conocimiento empírico-sensorial no tiene en absoluto significado universal, ni como fundamento directo del conocimiento ni como criterio (verificador) de la veracidad. La esfera propiamente teórica del conocimiento, cada vez más elevada por el grado de su abstracción, no está vinculada directamente con el fundamento empírico, que subyace genéticamente en la profundidad lejana y está relacionado con el conocimiento teórico mediante una serie de eslabones intermedios. La veracidad de los componentes de la esfera lógica del conocimiento no puede ser establecida valiéndose directamente del verificador sensorial, que en una serie de casos incluso no existe. Por ello surge la necesidad de determinar la veracidad de los componentes de la esfera lógico-teórica del conocimiento en el interior de la misma, partiendo de su propia naturaleza interna, abstrayéndose de los factores empírico-sensoriales del conocimiento. La concepción de la coherencia de la verdad es una de las que se plantea la tarea de satisfacer precisamente esta demanda y, en cierta medida, esta necesidad en el desarrollo del conocimiento dentro de su esfera propiamente teórica.

Prosiguiendo, el desarrollo de los conocimientos plantea lógicamente la tarea de construir los sistemas científicos que abarquen los más importantes resultados de una determinada etapa del conocimiento, necesitados de generalización y sistematización.

La construcción de sistemas teóricos debe satisfacer las exigencias de no contradicción y coherencia de sus elementos, su coordinación interna. Y esto significa que en todos los casos del pensamiento científico, especialmente en la construcción y el desarrollo de los diversos sistemas científicos, debemos "expresar nuestros pensamientos de forma *lógicamente coherente*" [1—2].

La revelación y el análisis de las diferentes *estructuras* de los fenómenos estudiados debe considerarse un momento importante del moderno proceso del conoci-

---

1—2 N. Bohr. *La física atómica y el conocimiento humano.* Moscú, 1961, pág. 112. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

miento; en ellos sus elementos adquieren significado y sentido sólo como componentes de una determinada *totalidad*. En este plano tenemos todo derecho a considerar que las ideas de la concepción de la coherencia subyacen prácticamente bajo el moderno *método de análisis estructural* (C. Lévi-Strauss, M. Foucault, J. Lacan, J. Piaget y N. Mouloud), que, sin embargo, no debe universalizarse ni absolutizarse. En tales casos se trata siempre de establecer la veracidad de los sistemas científicos y de sus componentes desde el punto de vista de su unidad e integridad internas. La concepción de la coherencia puede contemplarse a este respecto como la absolutización filosófica de tales ideas y estructuras.

Pasemos ahora al examen de la concepción de la coherencia de la verdad en la forma histórica inicial en que apareció en la filosofía del idealismo absoluto. Podemos destacar aquí los siguientes puntos esenciales.

1. El término "coherencia" procede del latino *cohaerentia*, que significa estar unido, interdependiente. Esta interconexión se extiende a todo lo existente y a todas las categorías ideales en su unidad con las relaciones reales. Esto determina el sentido y significado de los vínculos de las categorías ideales; por ello su coherencia (o coordinación) se manifiesta en calidad de *criterio* (*the test*) de la verdad y, al mismo tiempo, constituye su *naturaleza*.

2. Lo real y lo ideal, la realidad y la verdad se manifiestan formando una unidad que, en última instancia, se convierte en su *identidad*. Tanto la realidad como la verdad en calidad de forma inicialmente ideal se determinan igualmente por la unidad de sus relaciones internas, por la coherencia de sus elementos internos. Más aún, en su esencia última, la verdad y la realidad resultan ser una misma cosa. Esta "identidad de la verdad del conocimiento y de la realidad —dice Bradley— debe considerarse necesaria y básica" [3]. La realidad aparece como un "sistema coherente", donde cada parte está vinculada internamente a las demás. Exactamente lo mismo el pensamiento como proceso que conduce a la verdad es un

[3] F. Bradley. *Essays on Truth and Reality*. Oxford, 1914, p. 113.

sistema íntegramente vinculado y en autodesarrollo. La coherencia como esencia de la verdad presupone lógicamente la presencia de la realidad como sistema internamente vinculado. La verdad como un todo actúa en calidad de sistema complejo y terminado; "la perfección de la verdad y la realidad tiene un mismo carácter" [4]. La verdad y la realidad perfectas son idénticas. Coinciden totalmente con el Absoluto.

3. La unidad de la verdad y la realidad, conducente a su identidad en última instancia (en su perfección, en el Absoluto) no excluye una determinada diferencia entre ellas. La verdad, dice Bradley, "es una expresión ideal del Universo, simultánea e internamente coherente y universal". Como sistema superior, perfecto de la realidad, la verdad parece perseguir el objetivo de "ser y dominar la realidad en forma ideal" [5]. Aquí nos hallamos ante un determinado momento que diferencia lo gnoseológico de lo ontológico; pero, en primer lugar, desaparece en las premisas del idealismo absoluto, que diluye lo real en lo ideal y, en segundo lugar, el conocimiento pleno de la verdad es el conocimiento pleno de la realidad: en la perfección superior, como en el ideal, la verdad y la realidad se funden. La diferencia entre la verdad como categoría gnoseológica y la realidad (como existencia) se conserva solamente en el proceso de su movimiento, de su dominio de la realidad; en su significado pleno y superior se identifican.

4. La verdad como lo ideal (o como realidad en su idealidad) es algo integral, sistematizado, internamente coordinado. En esto consiste la naturaleza de la verdad. en ello está su criterio determinante. La verdad es el todo, el sistema donde los elementos están en interconexión, determinada por su contenido individual concreto. La definición de la verdad que a este respecto formula B. Blanshard es bastante completa. En su libro *La naturaleza del pensamiento* habla del ideal de la verdad o de la propia verdad como sistema "donde ni una sola

---

[4] F. Bradley. *Appearence and Reality*. Oxford, 1930, p. 363.
[5] F. Bradley. *Essays on Truth and Reality*, pp. 223 y 114.

enunciación sería arbitraria; cada una de ellas sería la consecuencia de las demás e incluso de cada una por separado y donde ni una sola de las enunciaciones se hallaría fuera del sistema" [6]. Blanshard sigue subrayando que no puede haber ningún otro criterio de la autenticidad excepto el "criterio de la coherencia interna".

La coherencia interna no tiene contenido estático, sino dinámico. Bradley considera posible lograr la verdad en el proceso de abarcamiento cada vez más completo y amplio de los fenómenos por el pensamiento, lo que proviene de la interpretación de la realidad como objetivo de la verdad, donde únicamente puede lograrse plenamente a sí misma. Para este y otros razonamientos semejantes es especialmente característica la presencia de dos momentos contradictorios: el reconocimiento del desarrollo progresivo del conocimiento en forma de creación de sistemas más perfectos y orgánicamente coherentes y, al mismo tiempo, la culminación y perfección inevitables de dicho proceso. "Pensar —dice Blanshard— significa tener dentro de sí lo que *desarrollado* y *culminado* se identificaría con el objeto" [7]. Es evidente que lo decisivo en la formación de tal concepción del proceso del conocimiento fue la influencia de las ideas de Hegel.

5. De la tesis sobre la verdad como resultado de un determinado proceso se desprende lógicamente la cuestión de los distintos grados de su logro como verdad integral, como ideal que se funde con la realidad (*degree of truth*). Algunos de los partidarios de esta concepción hablan de grados de *aproximación a la realidad.* ¿Cuál es el sentido del concepto "grados de la verdad"?

Todo el sistema de conocimientos es unidad que aumenta sin cesar con el tiempo, es coherencia y coordinación que se fortalecen y crecen. Por ello, el grado de verdad es también, ante todo, grado de coherencia, de coordinación y de integridad del sistema. Al mismo tiempo, esto es un determinado *grado de amplitud* en la implicación de los fenómenos de la realidad (Bradley), el

---

[6] B. Blanshard. *The Nature of Thought.* N. Y., 1941, II, pp. 265-266.

[7] Ibíd., p. 262.

nivel de la *sistematicidad* lograda (Blanshard). En otras palabras, ese algo es real en la medida o grado en que es verdadero y, es veraz, según lo que tenga de real.

Para comprender el sentido de esta doctrina acerca de los grados de verdad es esencial el hecho de que el grado de veracidad se valora en correspondencia con un determinado grado de falsedad (*degree of falsity*). De aquí la peculiar "dialéctica" de la verdad y el error proclamada por Bradley. Dice que la verdad y la equivocación siempre pueden definirse en uno u otro grado, que los sistemas determinados pueden ser verdaderos y falsos en el mismo grado. Y prosigue: "no puede haber una verdad que sea íntegramente veraz" y "no puede darse un equívoco que sea totalmente falso" [8].

Por consiguiente, estamos en presencia de una concepción sumamente consecuente, de "coherencia interna" por su lógica, comenzando por la posición inicial de la identidad de la existencia y el pensamiento y terminando por el conocimiento completo de la realidad logrado en la "verdad perfecta", donde la identidad dada llega también a ser completa y absoluta.

Al pasar a la valoración crítica de la concepción de la coherencia de la verdad comenzaremos por señalar algunos de sus momentos racionales. Primero, la idea de la unidad de la verdad y la realidad, la idea del conocimiento de la realidad que incluye el momento de objetividad, que, siendo correcta en principio, aparece aquí, no obstante, en forma general y abstracta. Segundo, la tesis acerca de los grados de verdad en la concepción dada; expresa el proceso del logro de la verdad como acercamiento paulatino hacia la realidad, como su conocimiento cada vez más completo y amplio, que abarca nuevos y nuevos fenómenos y conexiones del mundo real, y que contiene también, aunque en forma singular, la idea del nexo entre lo absoluto y lo relativo de la verdad, del logro de la "verdad perfecta" en el Absoluto, a través de una serie de aproximaciones relativamente verdaderas. Tercero, la idea de la coordinación interna de los

---

[8] F. Bradley. *Appearence and Reality*, p. 821.

sistemas realmente verdaderos, como idea del rasgo que determina la naturaleza de la verdad y su criterio. La tesis de la coherencia interna expresa una de las exigencias lógicas fundamentales de todo análisis científico: la exigencia de la no contradicción o de la consecuencia del pensamiento; esta tesis conduce a la idea del principio de la correspondencia en el desarrollo del conocimiento y lleva lógicamente al planteamiento del problema de la unidad del conocimiento, la unidad de la ciencia.

El significado gnoseológico de la tesis de la coordinación interna tiene vigor en todas las esferas del conocimiento. Se manifestó con especial fuerza, por ejemplo, en el desarrollo de la física atómica moderna, lo que testimonia claramente el análisis respectivo de N. Bohr. Empero, aquí debemos subrayar de entrada que, en la ciencia, la importancia real de dicha tesis desborda evidentemente el marco de la concepción de la coherencia donde, aunque tiene valor, éste se halla considerablemente disminuido por la base idealista de esta concepción.

A lo largo de muchos decenios N. Bohr viene brindando una profunda argumentación, precisamente desde las posiciones gnoseológicas, de los problemas de la física atómica en desarrollo, en cuya creación su papel, como se sabe, es excepcionalmente grande. En este sentido, su artículo, escrito para el 70 aniversario del natalicio de A. Einstein, con el significativo título *Discusión con Einstein acerca de los problemas de la teoría del conocimiento en la física atómica*, tiene una importancia extraordinariamente grande. En él analiza la "lección gnoseológica" impartida por la física atómica moderna. El hundimiento del determinismo mecanicista y el descubrimiento del cuanto de la acción (Planck, 1900) y del fotón (Einstein, 1905) condujeron a la necesidad de revisar los principios mismos de la ciencia física y plantearon una serie de otros importantes problemas gnoseológicos. "Al surgir en la física atómica la necesidad de volver a revisar los fundamentos sobre los que debe apoyarse la aplicación no contradictoria de las ideas físicas elementales —señala Bohr—, se crea una situación que recuerda en cierto sentido aquella con que

se encontró Einstein en su tiempo" [9]. Dicha situación, como se sabe, exigió la revisión de las propias bases de la ciencia física, el análisis profundo de los conceptos determinantes de espacio y tiempo y el planteamiento de otras cuestiones gnoseológicas.

Desde el punto de vista de las exigencias de la coordinación interna Bohr pondera ante todo el sistema de la física clásica. Señala que Newton impuso al desarrollo de la mecánica "una forma inquebrantable y terminada, para admiración de las generaciones venideras". En dicha forma "el curso de los acontecimientos se describe como consecuencia automática de las condiciones iniciales dadas" [10]. El sistema de conceptos de la física clásica, dice Bohr, se llevó hasta una asombrosa unidad y perfección en los trabajos de Einstein, pero esto tuvo un determinado sentido histórico concreto. Los nuevos descubrimientos físicos, el carácter en gran medida paradójico de los nuevos conceptos de la física atómica del siglo XX plantearon con agudeza el problema de la construcción lógica de una nueva teoría física.

Esta construcción debe satisfacer exactamente lo mismo el criterio de la coherencia y la coordinación internas pero, por supuesto, sobre nuevas bases. Bohr concede el significado fundamental al principio de la descripción adicional de los fenómenos atómicos. Dice que precisamente "*en la descripción adicional de la física cuántica tratamos con la sucesiva generalización autocoordinada*" [11]. En este sentido subraya reiteradamente "el carácter no contradictorio y la integridad de la mecánica cuántica", la exhaustividad de la descripción de los fenómenos "en el sentido de la mecánica cuántica"; habla de la "inclusión armónica del cuanto de la acción" en el sistema de conceptos de la ciencia física, aplicando con claridad su idea principal acerca de la integridad y

---

[9] N. Bohr. *Discussion with Einstein on epistomological problems in atomic phisics. Albert Einstein: Philosopher-Scientist.* New York, 1951, p. 211.

[10] N. Bohr. *La física atómica y el conocimiento humano,* pág. 130.

[11] Ibíd., pág. 104.

la coordinación interna de todos los componentes esenciales de la nueva física cuántica.

Bohr contempla también en el plano histórico la idea de la conexión y la coordinación en el desarrollo de la ciencia. La expresa en forma de principio de correspondencia en el desarrollo de las teorías físicas. En el caso dado se trata de la mecánica clásica y la cuántica que, por supuesto, no se excluyen una a la otra. Por el contrario —dice Bohr—, "al valorar tales probabilidades, el llamado principio de correspondencia (*so called correspondence principle*) ha sido la única base, surgida del empeño de hallar la más estrecha vinculación entre la descripción estadística de los procesos atómicos y los efectos que deberían esperarse de acuerdo con la teoría clásica" [12]. Este principio tiene realmente un significado universal en el desarrollo de los sistemas y teorías científicos.

El significado heurístico del principio de la correspondencia se manifestó con toda claridad también en el desarrollo de la física atómica moderna, lo que recibió en las obras de Bohr una profunda fundamentación. Como se sabe, la física cuántica plantea de forma básicamente nueva el problema de la causalidad. Del hecho del desmoronamiento del determinismo mecanicista y bajo la influencia de la filosofía positivista y kantiana no pocos físicos llegaron a la conclusión de la bancarrota del principio de la causalidad en general. Hubo un tiempo en que Bohr, bajo esta influencia, habló de la "renuncia al ideal de la causalidad". Después, guiado por la idea de la conexión y la correspondencia en el desarrollo de las teorías físicas y partiendo de la hipótesis de la profunda unidad de los propios fenómenos naturales y de los vínculos reales descubiertos entre las físicas clásica y cuántica, Bohr llega a la correcta comprensión de esta cuestión cardinal de la física atómica. En las discusiones con Einstein, precisamente en las cuestiones *gnoseológicas* de la física atómica, Bohr concluye que el punto de vista de la "adicionalidad" puede contemplarse como una racional *generalización del ideal de la causalidad.*

[12] N. Bohr. *Discussion with Einstein...*, pág. 204.

Esta conclusión es sumamente importante no sólo para la justa comprensión de la situación dada en la física atómica, sino también para las ulteriores investigaciones fructíferas de las diferentes formas de vínculos causales, infinitamente ricas y multifacéticas en la propia naturaleza. Al mismo tiempo, tiene significado gnoseológico general que muestra el papel del principio de la correspondencia como coordinación interna en el desarrollo histórico y la sustitución de unas teorías y conceptos científicos por otros.

Todo esto evidencia que el criterio de la coherencia y la coordinación internas *en su significado racional* resulta sumamente importante para el proceso real del conocimiento del mundo.

Sin embargo, la presencia de incluso momentos racionales bastante esenciales en la concepción de la coherencia no significa todavía que tenemos ante nosotros una teoría de la verdad realmente científica. Por ello, es preciso dar una apreciación crítica multilateral de dicha concepción partiendo, ante todo, de cómo está desarrollada en el sistema de la filosofía del idealismo absoluto. Tomemos como ejemplo su primer elemento racional, ya mencionado, *el principio de la conexión entre la verdad y la realidad.* Claro que esta conexión existe. Pero cuenta en mayor grado con el *hecho de hipostasiar idealistamente el principio dado*: la verdad, en su interpretación completa y adecuada, se identifica a la propia realidad, la verdad perfecta es la realidad perfecta, en el Absoluto se da su plena coincidencia, su fusión. Esto conduce a la extinción de la diferencia radical de los momentos ontológico y gnoseológico, a la desvaloración del concepto de la verdad como categoría gnoseológica.

Los partidarios de la concepción de la coherencia renuncian prácticamente a interpretar el conocimiento como actividad enérgica viva del hombre, transforman el conocimiento en un proceso místico de "disolución" de lo ideal en lo real. Más aún. Considerando que en el idealismo absoluto lo real es la encarnación de lo ideal, donde, a su vez, se diluye, entonces, la *unidad* externa de lo ideal y lo real se transforma en *identidad* que liquida

la especificidad cualitativa de la verdad, su diferencia como categoría gnoseológica respecto a las categorías de la propia existencia.

Además, en los conceptos contenidos en la concepción de la coherencia, tales como el *grado de verdad,* y asimismo en el ideal, y en el de la *verdad perfecta,* que abarca toda la realidad y significa de hecho el concepto de *verdad absoluta,* son, a nuestro juicio, lógicamente insolventes dos aspectos: 1) considerando que se admite como verdad sólo la *verdad completa,* resulta que todos los grados de verdad son relativos y convencionales, y todas las conclusiones, juicios, conceptos parciales no cuentan de hecho con auténtica veracidad; ésta consiste, según dicha concepción, únicamente en su integridad, en su perfección, en el Absoluto. "Nuestros juicios simples —escribe Bradley— son abstracciones, sólo la creación de una teoría equivocada" [13]. Por ello tampoco es sólida la conclusión de que "la verdad perfecta" se obtiene en el avance del pensamiento por las escalas de la verdad: si éstos no poseen veracidad real, sino que, por el contrario, se contraponen a la verdad como un todo superior, entonces, el todo como lo *verdadero* no puede surgir de cualquier suma de tesis no verdaderas (realmente falsas) parciales. Y no hablemos ya de que el convencionalismo —relativismo, en este sentido— de los grados de la verdad se contrapone aquí a la objetividad de las verdades relativas, que se dan realmente en el conocimiento del mundo; 2) tampoco es solvente la tesis general del idealismo absoluto acerca de la verdad perfecta como plena y *última.* Esto es tanto más lógicamente injustificado por cuanto la "verdad perfecta" se funde con la "realidad perfecta" y culmina en el Absoluto. Aquí, o es cerrado y metafísico el círculo en el avance tanto del conocimiento como de la realidad, o se han "eliminado" todas las contradicciones en el Absoluto como en un mundo divino y en una razón divina, donde las categorías de la lógica y la ciencia no tienen ya ningún significado.

---

[13] F. Bradley. *The Principles of Logic,* New York, 1928, II, p. 632.

Y por último, ¿es la *coordinación interna,* por ventura, la verdadera naturaleza de la verdad y su criterio determinante, como lo proclama la concepción de la coherencia?

Nosotros consideramos que la coordinación interna tiene sentido sólo como característica del proceso real del conocimiento, reflejo creador activo de la realidad en la conciencia del hombre, basado en la actividad social humana. El principio de la coordinación interna tomado por sí mismo, en abstracto, fuera de su base real, pierde su sentido gnoseológico. En efecto:

1) si tomamos un sistema internamente coordinado de elementos, pero ninguno de éstos tiene fundamentos de su autenticidad, entonces el sistema entero carecerá también de autenticidad;

2) si por su valor puramente lógico, los sistemas internamente coordinados y formados íntegramente de elementos verdaderos y falsos son absolutamente equivalentes, entonces la coordinación como criterio pierde su objetivo;

3) si el sistema, formado de juicios afirmativos, está internamente coordinado, entonces estará coordinado en ese mismo grado también si se construye del mismo número de juicios negativos. Y esto significa que la veracidad o la falsedad de los juicios afirmativos o negativos (pueden ser cambiados de lugar por el método del espejo) resulta fuera de "esfera de acción" de la coordinación y se determina por otros criterios.

Pero en los casos en que durante el proceso real del conocimiento se elaboren principios, tesis, conceptos que reflejen la realidad y aparezcan como elementos fidedignos de los sistemas científicos, establecidos mediante la verificación y la fundamentación por la práctica, el principio de la coordinación interna adquiere el necesario significado cognoscitivo. Por ello, N. Bohr, que concede gran importancia al principio de la coordinación en la construcción de la mecánica cuántica, señala la necesidad de un *análisis previo* de los nuevos descubrimientos en la física, de los nuevos datos del experimento de la nueva información. Cuando habla de la "abundancia de hechos experimentales" señala que precisamente esta

abundancia exige promover nuevos principios, ideas, conceptos para construir un nuevo sistema de física. "La tarea que los físicos tenían ante sí —dice Bohr— consistía por tanto en generalizar de forma racional la física clásica *incluyendo armónicamente en ella el cuanto de la acción*" [14]. Precisamente sobre la base real de los fenómenos físicos se levanta el edificio de la ciencia, se crean los sistemas científicos, donde la coordinación interna adquiere el significado racional necesario, solamente si se asienta en un fundamento científico, objetivamente verdadero.

De aquí se deduce que el criterio de la coordinación interna, tomado como principio puramente lógico, no puede servir de criterio de la veracidad objetiva en el conocimiento. Y aún menos revela la esencia de la verdad. El gnoseólogo norteamericano contemporáneo T. Hill está en lo cierto cuando dice: "Cualquiera que sea la forma en que una verdad *se certifique*, nuestra manera de pensar y expresar los pensamientos indica claramente que *entendemos* por verdad no la simple coherencia interna, sino una cierta concordancia con los hechos" [15]. Al no ser un verdadero criterio de la verdad, el de la coherencia, aún menos puede ser ni es *a fortiori* la expresión adecuada de la propia verdad. En este sentido podemos decir que el idealismo absoluto con su concepción de la coherencia —a pesar de toda la importancia de sus momentos racionales— *no resuelve el problema de la verdad.*

A esto podemos agregar lo siguiente. El idealismo absoluto formula otro criterio más de la verdad: *la satisfacción intelectual.* Ante todo —dice Bradley— debemos partir de que la verdad ha de satisfacer el intelecto; y lo que no responde a esta exigencia ni es verdad ni es realidad. Pero, en primer lugar, el problema aquí se traslada a otra esfera: de la gnoseológica a la psicológica, y no hay estado síquico, aunque se refiera a la "síquica intelectual" superior, que pueda verificar las enunciaciones donde se trate de la propia realidad, y

[14] N. Bohr. *La física atómica y el conocimiento humano*, pág. 141. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

[15] T. Hill. *Las teorías modernas del conocimiento*, Moscú, 1965, pág. 93.

no de los estados internos del sujeto. En segundo lugar, considerando que el estado de satisfacción se relaciona con un determinado carácter del pensamiento —precisamente con su condición no contradictoria—, esta última se aplica indirectamente en calidad de criterio de la veracidad. Esto no quiere decir que nos inclinemos a negar el factor emocional en la actividad del científico. Einstein, entre otras cosas, dijo más de una vez que no le satisfacía la teoría donde se diera una asimetría lógica (contradicción y falta de coordinación). Podemos hablar también de la elegancia de las fórmulas matemáticas y el sentimiento de satisfacción estética que despiertan. Pero también en este caso la sensación de satisfacción o insatisfacción es efecto de otros factores, gnoseológicos, con los cuales únicamente está vinculada la cuestión del criterio de la veracidad. La veracidad de las fórmulas "elegantes" de las matemáticas se establece no mediante las vivencias estéticas, sino por su conexión con las leyes cuantitativas objetivas de la realidad.

* * *

La concepción de la coherencia, como ya se ha dicho, también es acogida por el positivismo contemporáneo donde, bajo la influencia de la cosmovisión subjetivo-idealista, fue adquiriendo gradualmente carácter subjetivista y convencional.

El punto de partida en el desarrollo de la concepción de la coherencia en el neopositivismo lo constituye la tesis de R. Carnap acerca de la "constitución" de la realidad y de todos los sistemas y elementos del proceso cognoscitivo. En su conocido trabajo *Construcción lógica del mundo,* escribe: "Tanto la teoría de la constitución como el idealismo trascendental defienden la concepción según la cual todos los objetos del conocimiento se constituyen (según el lenguaje idealista, "se crean en el pensamiento"); además, los objetos constituidos son objeto del conocimiento conceptual sólo en calidad de formas lógicas construidas por un determinado

modo" [16]. Este proceso de construcción significa la reducción de toda la variedad de elementos de partida a un cierto "sistema objetivo" (de acuerdo con las "reglas del traslado" que aseguran al sistema la coordinación y ausencia de contradicciones internas). Esta metodología tiene igual fuerza con relación a la construcción del sistema de la realidad y del sistema de objetos del conocimiento. Es evidente que la realización de las exigencias de una tal metodología asegura la veracidad de los sistemas construidos de acuerdo con las exigencias de la coherencia.

Después Carnap introdujo el *principio de la tolerancia*. El curso de sus razonamientos en el aspecto que nos interesa es el siguiente: En el centro de las investigaciones científicas debe estar el estudio de las formas del idioma, de sus problemas sintácticos. La vieja lógica, la de Aristóteles, según Carnap, ha dado muestras de "indigencia conceptual e ineficacia práctica", por eso debe dejar paso a otra lógica: "la lógica científica, cuyos problemas todos son sintácticos" [17]. El objetivo de la sintaxis lógica es el estudio de "las proposiciones acerca de las proposiciones", de las "reglas formales y las de la transformación" de las formas lingüísticas. El grado extremo de la formalización de la sintaxis de la lengua conduce a la comprensión de la propia lógica como sistema de reglas y transformaciones, cuya construcción se realiza libre y arbitrariamente. Carnap dice que precisamente la arbitraria opción de postulados y reglas de la conclusión es la que determina el *significado* de los símbolos lógicos. Sobre esta base formuló el conocido *principio de la tolerancia*: en lógica no existe ninguna moral, por ello cada uno puede construir su lógica, es decir, sus formas de idioma, como crea conveniente.

Por consiguiente, el sistema construido por este método y cuyos elementos se coordinan con las reglas formales, logra tener un carácter verdadero; la discordan-

---

[16] R. Carnap. *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, 1928, S. 249.

[17] R. Carnap. *Logische Syntax der Sprache*, Wien, 1934, S. III.

cia con tales reglas, en cambio, significa su falsedad. Ni siquiera las reglas aparecen como criterio sino, a fin de cuentas, su libre opción.

Esto no es otra cosa que una proclamación de la *naturaleza convencional de la lógica* (tras las matemáticas, como señala el mismo Carnap). La veracidad de las formas lógicas se determina por la conexión de unas tesis con otras en un sistema construido convencionalmente donde, en calidad de proposiciones y términos "primarios" o inanalizables, se presentan proposiciones elegidas convencional y arbitrariamente, de acuerdo con el principio de la tolerancia.

El desarrollo de estas ideas en cierto período de la evolución del neopositivismo halló su expresión en las búsquedas de los elementos inanalizables en forma de "proposiciones de resumen o protocolarias". Este problema es de por sí bastante bien conocido y ha sido analizado en una serie de trabajos de marxistas soviéticos y extranjeros [18].

La posterior evolución de la concepción de la coherencia en el neopositivismo conduce a rechazar la propia tarea de la verificación, todo criterio y ponente, y al "convencionalismo radical", según K. Ajdukiewicz. Esa renuncia se dio ya prácticamente en Carnap y en Neurath (la introducción del principio de la tolerancia significa "la fundamentación lógica" de la opción arbitraria de cualquier principio y base para la construcción de los "sistemas del lenguaje", que es al mismo tiempo construcción de los "sistemas de la ciencia").

La posición "moderada" de W. Quine (calificado a veces como partidario del análisis pragmático) fue una reacción singular —dentro del propio neopositivismo— a las formas extremas del convencionalismo. Aunque Quine concede una importancia exclusiva a las convenciónes en la construcción de los esquemas conceptuales, también reconoce, sin embargo, el significado de las observaciones y de las reglas lógicas, obtenidas indepen-

[18] La inconsistencia científica de este principo la ha mostrado, por ejemplo, el filósofo soviético V. Sheviriov en el compendio *La gnoseología idealista contemporánea*, tercer capítulo del primer apartado, Moscú, 1968.

dientemente de las convenciones. Caracteriza figurativamente los sistemas de las verdades como "tela gris pálida donde lo negro viene del hecho y, lo blanco, de la convención", y donde no se ve "ni un hilo totalmente blanco o totalmente negro" [19]. Pero, en su conjunto, a pesar de todas las reservas, los razonamientos de Quine quedan en el marco del convencionalismo. Para una serie de ciencias, considera de significado decisivo las convenciones como operaciones puramente lógicas. Tanto las matemáticas como la lógica, la física y la filosofía —a pesar de sus diferencias— se construyen como sistemas conceptuales en los que se incluyen también los nuevos elementos convenidos con todo el sistema, y los nuevos postulados que abarcan la nueva esfera de conceptos; en ellos aumenta el significado de las construcciones convencionales, generalmente, formalizadas. En este sentido es característica la definición —propuesta por Quine— de la "verdad lógica". "Las verdades lógicas, cuyo número es infinito —escribe— *deben ser dadas por convenciones generales, y no por separado...*" [20]

El "convencionalismo moderado" de Quine se reviste de una forma típicamente semántica. El aparato de lógica, necesario para construir las convenciónes actúa como aparato lingüístico; por ello, todas las reglas para determinar las categorías gnoseológicas (particularmente la verdad) resultan ser reglas para operar con la *denominación de las cosas*. Además, estas denominaciones no están coordinadas con los *significados* que, con frecuencia, son declarados algo ineficaz para la ciencia del idioma. Este es un aspecto más en la comprensión de la veracidad por los convencionalistas: desaparece el significado, el sentido real de la denominación (y, por ello, de las formas conceptuales), es decir, *la propia cuestión de la veracidad queda sin sentido.*

La transformación de la concepción de la coherencia en esquema convencionalista y subjetivista se debe al carácter general de la concepción filosófica de los positi-

---

[19] W. Quine. *Truth by Canvention. Readings in Philosophical Analysis*, Now York, 1948, p. 133.

[20] Ibíd., p. 124. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

vistas modernos, lo que demuestra una vez más la dependencia de las concepciones de la verdad respecto a los principios filosóficos de partida. Estos principios, tanto en el positivismo en su conjunto como en la concepción de la coherencia, son acientíficos, idealistas, y esto predetermina también la insolvencia científica de las teorías de la verdad fundadas sobre su base.

El convencionalismo como principio gnoseológico es inconsistente por cuanto contradice el contenido y el sentido objetivo del conocimiento científico en su conjunto y los principios de estructuración de los sistemas científicos en particular.

En el proceso del conocimiento se dan con frecuencia situaciones en que bien faltan datos experimentales y observaciones prácticas o bien son insuficientes a todas luces para el sucesivo desarrollo de la investigación. Entonces surge la necesidad de apoyarse en la intuición del científico y promover una serie de tesis que pueden ser fácilmente aceptadas por unos u otros especialistas e investigadores. En el posterior avance del conocimiento, estas tesis aprobadas provisionalmente pueden ser confirmadas o desechadas de acuerdo con las verificaciones que sufran. Estas convenciones resultan con mucha frecuencia justificadas en investigaciones posteriores, lo que confirma el valor de una serie de suposiciones intuitivas. Pero este sentido real de las convenciones adoptadas no significa, por supuesto, ningún *criterio* convencionalista de la veracidad, por cuanto ésta debe todavía verificarse y fundamentarse en la práctica.

Debemos señalar que el hecho de las diversas convenciones, de la libertad de pensamiento creador del científico y, especialmente la actividad lógica del intelecto humano, todo esto existe en el proceso real del conocimiento, en el proceso de creación de nuevos sistemas lógicos, sistemas de geometría, de sus interpretaciones, etc. El momento convencional es aquí plenamente real, pero precisamente como *elemento* del proceso, como uno de los procedimientos metodológicos especiales que, aun siendo imprescindible en una serie de casos, no tiene carácter universal y, menos, arbitrario.

La propia construcción de las lógicas, las geometrías

y otros sistemas conceptuales no tiene nada de común con su construcción arbitraria. Se realiza en consonancia con las exigencias de las principales leyes de la lógica: las exigencias del carácter concreto, la secuencia y la demostrabilidad, cuyo cumplimiento es indispensable en cualquier proceso del pensamiento y a todos sus niveles.

El convencionalismo a que llega la interpretación neopositivista de la concepción de la coherencia significa, en última instancia, la negación de la veracidad objetiva de las categorías cognoscitivas, un abandono mucho mayor de la comprensión real de la naturaleza de la verdad [21].

Por consiguiente, en su conjunto, la concepción de la coherencia —ni en su forma principal dentro del sistema del idealismo absoluto, ni en su interpretación positivista— no brinda ninguna solución adecuada del problema de la verdad, no responde a las necesarias exigencias científicas de una tal solución.

---

[21] Todas estas tesis se analizan con detenimiento en la monografía de I. Narski *El positivismo moderno* (Moscú, 1961). Señalamos también el trabajo del filósofo georgiano V. Erkomaishvili *El positivismo lógico* (Tbilisi, 1974). En él se ofrece una argumentada crítica de la concepción de la verdad sostenida por los positivistas lógicos.

Capítulo XII

TRANSFORMACION DE LA CONCEPCION DE LA CORRESPONDENCIA DE LA VERDAD

Tú no eres blanco porque nosotros te consideramos con razón blanco, sino, al contrario, al ser tú blanco, nosotros tenemos razón cuando afirmamos esto.

Aristóteles.

La verdad es ideal ilusorio.

Austin

Como ya hemos señalado, en la gnoseología moderna a la concepción de la coherencia de la verdad como coordinación *interna* se contrapone la concepción de la correspondencia de la verdad, según la cual la veracidad de las formas cognoscitivas se determina por una u otra conformidad al *referente externo*. Esta contraposición tiene un sentido plenamente determinado, pero, como veremos más adelante, no es absoluta ni interexcluyente.

La clásica definición de la verdad, que constituye el núcleo de la concepción de la correspondencia, dice: la verdad es la correspondencia entre las cosas y los pensamientos: *adaequatio rei et intellectus*. En la literatura del positivismo moderno, especialmente en el análisis lingüístico, el juicio (o convicción del sujeto cognoscente) se reconoce como verdadero si en la realidad se tiene un hecho a que corresponda y, por el contrario, se considerará falso si no existe tal hecho. En todas estas definiciones y otras análogas las condiciones imprescin-

dibles de la veracidad son dos momentos: 1) reconocimiento de la presencia del referente (el hecho) con el que se confronta el juicio, y, 2) esta confrontación se manifiesta como la necesaria correspondencia entre el juicio y el referente.

Las raíces históricas de la concepción de la correspondencia se adentran en la definición clásica de la veracidad de las tesis enunciadas, ofrecida por Aristóteles. Esta definición se asienta en el reconocimiento de la correspondencia entre las formas del pensamiento y la realidad objetiva; por ello, constituyó la base para la comprensión científica de la verdad, desarrollada por la filosofía materialista, recibiendo en el materialismo dialéctico significación de teoría científica de la verdad.

En el avance de las concepciones idealistas del siglo XX, la evolución de la teoría de la verdad como correspondencia tomó otras direcciones. Aquí pueden destacarse dos líneas principales: 1) la evolución de la comprensión clásica de la verdad en dirección a su interpretación *teológica,* lo que toma su origen por lo menos en Tomás de Aquino, y, 2) su desarrollo por la vía de la formalización y la logización, que parten de Kant y de su interpretación de la definición aristotélica como *nominal.*

La primera tendencia conduce a las diversas concepciones teológicas de la verdad, donde la comprensión de la correspondencia tiene un carácter muy particular con un significado que se subordina a otras ideas de dichas concepciones. La segunda línea de la citada evolución se relaciona con diferentes interpretaciones de la verdad expuestas por las escuelas positivistas contemporáneas, demostrando el proceso de transformación de la comprensión clásica, tradicional de la verdad como la adecuación a las cosas reales, en la *concepción moderna de la correspondencia,* con todo su contenido complejo y contradictorio.

La concepción de la correspondencia en todas sus formas y expresiones concretas, hasta incluso las más formales y abstractas (como ocurre en las variantes del análisis lingüístico moderno), está siempre vinculada a determinados aspectos del proceso real del conocimiento,

con sus facetas y relaciones multiformes que evidencian, a su vez, el complejo y contradictorio carácter del reflejo, en el conocimiento de los objetos, sus propiedades y conexiones. En las formas variadas del reflejo surgen y se entrelazan sus diferentes relaciones, donde aparecen, desde distintos lados, las *correspondencias* de sus elementos, tanto entre sí como con respecto a los objetos y sus cualidades. Esta variedad de adecuaciones y de relaciones halla su expresión lógica en las diferentes formas de la concepción de la correspondencia. Al mismo tiempo, la absolutización e hipóstasis, propias de tales concepciones, de alguno de estos elementos de relaciones conduce a olvidar toda la complejidad del proceso del conocimiento de la verdad, determinando la unilateralidad y, por tanto, la insolvencia de las concepciones basadas en tal hipóstasis.

Veamos las más importantes etapas de la transformación de la concepción de la correspondencia de la verdad, dedicando especial atención a las formas adoptadas en las concepciones gnoseológicas modernas.

I

Para establecer las correspondientes conexiones históricas señalemos previamente los momentos básicos de la pasada evolución de las ideas de la concepción de la correspondencia, comenzando por sus primeras definiciones.

Definición e ideas de la verdad en Aristóteles. Como se sabe, la gnoseología de Aristóteles tiene sólida base ontológica. "Cada esfera del conocimiento, cada ciencia —dice en *Metafísica*— tiene relación con una u otra existencia (especial), y, tomando algún sector (separado), se dedican a este sector..." [1] La filosofía como ciencia general (o "filosofía primera") es la doctrina sobre la esencia de la existencia, la ciencia teórica sobre "los principios y las causas"; por ello, es el conocimiento de la verdad. Los principios y las causas de "las cosas que existen eternamente deben siempre ser los

[1] Aristóteles. *Metafísica*, VI, I, 1025, v. 1-26.

más verdaderos" y, por consiguiente, "en la medida en que la cosa se relaciona con la existencia, en esa misma medida lo hace con la verdad" [2]. Y partiendo íntegramente de tal comprensión de la naturaleza del verdadero conocimiento, Aristóteles formula en los libros VI y IX de *Metafísica* sus definiciones de la verdad, que se han ganado con todo derecho el reconocimiento de clásicas precisamente en la concepción de la correspondencia. Esas definiciones fueron citadas más arriba.

De ellas se desprende que los enunciados pueden ser verdaderos sólo cuando corresponden a la existencia real, a las propiedades y relaciones de los objetos ("unido" y "por separado") de la existencia. En su significado primario las definiciones de Aristóteles son ajenas a cualquier doble sentido y confusión. Su comprensión de la correspondencia significa el reconocimiento del *reflejo* en las enunciaciones verdaderas de las propiedades de la existencia realmente objetiva, y no dan pábulo a ninguna interpretación ni teológica ni positivista tanto de la propia correspondencia como del referente (la existencia).

Las principales ideas de esta definición, las ideas del reflejo y la objetividad de los conocimientos verdaderos, pasan como hilo rojo por todo el posterior desarrollo de la teoría de la correspondencia de la verdad en las doctrinas filosóficas materialistas. Al mismo tiempo, la transformación histórica de esta teoría, especialmente por la vía de sus interpretaciónes formalistas significa un alejamiento cada vez mayor respecto a las ideas aristotélicas.

Ideas de Kant. Comienzo de la interpretación nominalista de la definición clásica de la verdad. Una de las importantes ideas de Kant fue la de la *verdad formal,* que tiene como punto de partida del concepto de la L-verdad sustentado por Leibniz. Aquí, la correspondencia aparece como la conexión no contradictoria del pensamiento con algunos principios ideales (de la razón). Partiendo de las ideas de la lógica trascendental, en cuya esfera se examina de manera especial el problema de la

[2] Ibíd., II, I, 933, v. 31.

verdad, Kant afronta la valoración de la definición clásica. "La definición nominal de la verdad según la cual es la correspondencia del conocimiento con su objeto aquí se admite y presupone por anticipado. Pero toda la cuestión reside en hallar un criterio universal y correcto de la verdad para todo conocimiento" [3]. En esta tesis de Kant hay dos puntos significativos que determinan en gran medida la posterior evolución de la comprensión clásica de la verdad como correspondencia. Primero, la calificación precisamente de *nominal* que Kant da a la definición aristotélica a la que, por lo tanto, puede atribuírsele diferente contenido, y, segundo, el contenido de dicha definición depende del criterio, que debe ser universal y fiable. En esto último reside precisamente la esencia de la comprensión kantiana de la verdad.

El propio juicio es el que determina el criterio de la verdad. La doctrina pura acerca de la razón o la lógica general "se abstrae de todo contenido" del conocimiento y "para ella todo debe ser fidedigno totalmente *a priori*" [4]. En Kant, esto es justamente lo que determina el criterio propiamente lógico de la verdad, lo que, en esencia, significa la negación del referente objetivado como criterio inherente por necesidad a la definición clásica.

Pero cuando caracteriza su criterio, el propio Kant señala, con sagacidad, su significado *negativo* para la comprensión de la verdad. Dice que "el solo criterio lógico de la verdad, concretamente la correspondencia del conocimiento con las leyes universales y formales del razonamiento y el juicio es... la condición negativa de toda verdad" [5]. La presencia de la función negativa del criterio kantiano, consistente en proteger el conocimiento contra los equívocos, no excluye, sin embargo, su determinada función positiva: asegurar la secuencia del pensamiento en base a la correspondencia con los principios lógicos de la razón como universales e indispensables.

---

[3] I. Kant. *Obras en sets tomos*, t. 3, Moscú, 1964, pág. 159.
[4] Ibíd., págs. 156, 157.
[5] Ibíd., pág. 160.

Al desarrollar sus ideas, Kant expone una tesis de suma importancia que ayuda a contemplar desde otro ángulo su concepción de la verdad. En *Crítica de la razón pura* dice que la lógica no puede aportar ningún criterio para descubrir un error referente, *no a la forma de la verdad, sino al contenido.* Aquí son necesarios otros criterios, enunciados por él cuando caracteriza *la arquitectónica de la razón pura.* Esta arquitectónica es la doctrina sobre el aspecto científico de los conocimientos que deben constituir no una rapsodia, sino un sistema, es decir "la unidad de conocimientos multifacéticos agrupados por una idea" [6]. Precisamente en la esfera científica se logran verdaderos conocimientos libres de mixtificaciones. Las matemáticas, las ciencias naturales y el conocimiento empírico, todo esto constituye "un valor elevado".

Cuando caracteriza el propio concepto del conocimiento —a diferencia de la fe y las opiniones—, Kant señala de forma particular que los conocimientos son, tanto subjetiva como objetivamente, un reconocimiento suficiente de la veracidad del juicio. Por consiguiente aquí podemos hablar de la idea de la *objetividad* en la comprensión que él tiene de la veracidad de los juicios científicos.

Por último, hay un punto esencial más en la apreciación de las ideas de Kant que debe señalarse. En su obra *Nueva visión de los principios primeros del conocimiento metafísico* (1755) no sólo desarrolla las ideas del significado de los principios lógicos para asegurar las tesis verdaderas, sino que también enfatiza en este plano la significación del principio del fundamento determinante. No hay nada verdadero sin un fundamento determinante: ésa es su tesis. "Y por cuanto toda verdad —dice Kant— proviene de la definición del sujeto por el predicado, el fundamento determinante es no sólo criterio (de la verdad), sino también (su) fuente, renunciando a la cual se puede, en efecto, hallar no poco probable, pero resueltamente nada verdadero" [7].

[6] Ibíd., pág. 680.

[7] I. Kant. *Obras en seis tomos*, t. I, Moscú, 1963, págs. 273-274.

Todo esto muestra el carácter profundamente contradictorio de las ideas de Kant en su doctrina sobre la verdad. Las ideas y los planteamientos racionales se entrelazan con las tendencias al formalismo y al agnosticismo. Estas tendencias sentaron el comienzo de la formalización de la definición clásica de la verdad, el comienzo de su interpretación nominalista, lo que condujo a la transformación de las concepciones de la correspondencia en el espíritu del subjetivismo y el formalismo.

Los *puntos de vista de F. Brentano* pueden considerarse en la evolución de la concepción de la correspondencia hacia el estado actual como un *momento* lógicamente *transitorio* que parte de la definición aristotélica, pero atribuyéndola un sentido muy lejano del dado por Aristóteles.

En su tratado *En torno al concepto de la verdad* Brentano comienza señalando la polivalencia de los términos "verdadero" y "falso". Esta polivalencia se debe a la variedad de relaciones hacia los objetos a que se refieren. De la multiplicidad conceptual de "lo verdadero" y "lo falso" Brentano deduce la desaparición paulatina de un determinado referente, cuya representación va haciéndose cada vez más amplia y amorfa. Por ello, en el concepto general de lo verdadero también incluye "el corazón verdadero" y "la felicidad verdadera", habla hasta de las alucinaciones, dándoles asimismo una apreciación gnoseológica. Si en Aristóteles, al que se remite Brentano, se trata de un referente plenamente concreto (los objetos de la existencia y sus propiedades), para Brentano, la polivalencia del término "verdadero" significa de hecho la negación de un tal criterio determinado.

Brentano también se desvía de la comprensión clásica de la verdad cuando traslada los atributos "verdadero" y "falso" íntegramente a la esfera del razonamiento. "En el propio sentido de la palabra, la verdad y la mentira se encuentran en el juicio" [8]. Si partimos de las ideas de Aristóteles, la expresión directa de lo ver-

[8] F. Brentano. *Über den Begriff der Wahrheit. Wahrheit und Evidenz*, Lpz., 1930, S. 6.

dadero (o lo falso) se halla realmente en el juicio. Pero considerando la "disipación" y la desaparición del referente objetivo en Brentano, dicha representación significa el traslado del problema de lo verdadero a la esfera propiamente lingüística, lo que es característico precisamente para las formas modernas del análisis lingüístico, donde los criterios objetivos de verdadero y falso se pierden. El camino hacia la transformación moderna de la concepción de la correspondencia está ahora trazado ya de forma totalmente determinada.

La *esencia* de dicha transformación se determina, ante todo, por los principios filosóficos generales y gnoseológicos del positivismo moderno. Consiste en lo siguiente:

Primero, la línea de renuncia al conocimiento objetivo de la realidad, de renuncia al significado y al contenido objetivo verdadero de las formas cognoscitivas se hace cada vez más definida.

Segundo, esta línea constituye la renuncia a las ideas de la teoría del reflejo, base general de la comprensión clásica de la verdad como correspondencia y de todo el proceso del conocimiento científico del mundo.

Tercero, si la comprensión clásica de la verdad incluye necesariamente el reconocimiento del *referente real* con relación al cual se establece la veracidad de las tesis, entonces en la concepción moderna de la correspondencia transcurre el proceso de formalización del referente, de su interpretación subjetivo-empírica, lo que lógicamente conduce a renunciar a cualquier referente, a sustituirlo por la palabra, el término y la convención, y, en definitiva, a negar la propia idea de la correspondenica en general. Este último factor de la evolución de la concepción de la correspondencia significa de hecho su autoliquidación; y eso es lo que ocurre, como veremos a continuación, en los analíticos contemporáneos del idioma cotidiano.

Veamos ahora los elementos más esenciales de la evolución moderna de las ideas de la concepción de la correspondencia.

II

Formas modernas de la concepción de la correspondencia de la verdad. Ideas y concepciones de B. Russell y L. Wittgenstein.

La expresión más adecuada de la concepción de la correspondencia de la verdad para el positivismo moderno se ha dado en las obras de Russell. El mismo se declara adicto a dicha concepción. En su trabajo especial *Investigación en torno a la esencia y la verdad* presenta la siguiente formulación: "La verdad de las proposiciones básicas depende de su relación respecto para con cierta circunstancia (*some occurence*), y la verdad de las demás proposiciones, de su relación sintáctica respecto a las proposiciones, básicas" [9]. Las proposiciones básicas, cuya veracidad o falsedad se determina por su relación hacia cierto referente, figuran como atomarias, y las deducidas, formadas de éstas, como moleculares.

Esto último implica un nuevo aspecto de la concepción de la correspondencia en B. Russell: la correspondencia entre las proposiciones atomarias y las moleculares, lo que se refiere a la esfera propiamente lógica (al "reino de la lógica", según su terminología); sin embargo, nosotros hablamos aquí de *correspondencia,* no de *coherencia,* por cuanto esta adecuación interviene como momento en la concepción general de la correspondencia donde lo básicamente decisivo no es coordinación interna de las ideas, sino su relación con el referente externo que aparece mediante proposiciones atomarias.

En el desarrollo de sus ideas Russell destaca dos aspectos del *significado de las proposiciones* o de su veracidad fáctica. Ante todo *el aspecto subjetivo del significado* relativo al estado del hombre que pronuncia la sentencia. "Cuando decimos que una sentencia es "verdadera" queremos decir algo respecto al estado de conciencia del que la pronuncia o la escucha con fe". De aquí la siguiente importante definición. "En realidad, verda-

[9] B. Russell. *An Inquiry into Meaning and Truth,* London, 1951, p. 289.

dera o falsa es ante todo la fe; una proposición deviene verdadera o falsa sólo gracias a que expresa fe" [10]. El término "fe" tiene en Russell, como se sabe, un sentido plenamente racional: significa *convicción, belief* del sujeto cognoscente en la significación de unas u otras sentencias, proposiciones, palabras, etc.

Empero, pese a todo el papel que desempeña este aspecto subjetivo, lo esencial en la concepción de Russell está en el *lado objetivo del significado de las proposiciones.* Esto se refiere a lo que convierte la proposición en verdadera o en falsa. Y lo expresa en general de la siguiente manera: la sentencia de la forma de "Esto es A" se llama "verdadera" cuando es causada por lo que "A" significa. Y este *lo que,* determinando la veracidad de la proposición, es un *hecho* que, en general, se distingue de la fe" [11]. Aunque subraya la diferencia entre el hecho y la fe, lo que determina la diferencia entre el aspecto objetivo y el subjetivo, Russell no los independiza sino que, por el contrario, los liga queriendo mostrar su unidad en la comprensión de la veracidad de las proposiciones.

El contenido real de toda concepción de la correspondencia se determina, en última instancia, por la comprensión de la naturaleza y el carácter del referente, es decir, de lo que hace verdadera la proposición. En la concepción de Russell, el concepto de hecho, con su amplio sentido que, en esencia, se funde con el concepto *some occurence* como cierta circunstancia (o acontecimiento), es el que interviene en calidad del referente determinante. La principal definición de Russell versa: "Todo lo que hay en el Universo yo lo llamo "hecho". El Sol es un hecho; el paso del Rubicón por César fue un hecho; si me duele un diente, mi dolor dental es un hecho". Aquí lo esencial es el énfasis que Russell pone en *la objetividad del hecho.* "Yo entiendo por "hecho" algo que está a la vista, lo reconozcan o no" [12]. Por con-

---

[10] B. Russell. *El conocimiento humano. Su esfera y sus límites,* Moscú, 1957, pág. 147.
[11] Ibíd., págs. 152, 146.
[12] Ibíd., págs. 177 y 178.

siguiente, el cumplimiento de su papel de criterio de la verdad o verificador por parte del hecho está íntegramente relacionado con su carácter objetivo, lo que es sumamente significativo.

En este caso, si el vínculo de las proposiciones básicas se realiza con el experimento, esto dará la primera forma de la concepción de la correspondencia, la llamada epistemológica. La segunda forma, la lógica, aparece cuando el vínculo se realiza con el "hecho". Pero cuando se da al hecho una interpretación tan amplia, la diferencia entre ambas formas no es esencial.

Las ideas de la objetividad en la comprensión del referente se entrelazan en Russell con las representaciones típicamente positivistas, lo que con frecuencia reduce a cero los aspectos racionales de su concepción de la correspondencia. En efecto: el lado subjetivo del significado que con razón se indica y diferencia en Russell, es absolutizada muchas veces por él mismo; *mi* conocimiento se declara objetivo del conocimiento, y no "el conocimiento de la humanidad"; la realidad del hecho se interpreta como *percepción;* el experimento adquiere significado por ser experimento *mío*; los hechos se convierten en "*hechos experimentados*"; el acontecimiento en el que *yo tengo fe* como verificador se convierte en verificador de los conocimientos.

Todo esto conduce lógicamente a entender el referente como imagen y representación subjetivas, lo que le priva de valor como verificador real. Esto, por lo visto, lo comprende también Russell y, queriendo salvar la contradicción, trazó un esquema bastante complejo para el proceso de establecimiento de la verdad, cuyo análisis detallado da en su trabajo *Investigación en torno a la esencia y la verdad.*

El análisis del sentido y el significado de los términos (conceptos) básicos donde se expresa el contenido de la verdad como correspondencia, emprendido por Russell, merece ser incluido tanto desde el punto de vista lógico como del lingüístico. Este es un aspecto esencial en la comprensión de la verdad que muestra la importancia de la concepción russelliana de la correspondencia, la cual, sin embargo, recibió en diversas escuelas positivis-

tas las interpretaciones más variadas, hasta extremadamente subjetivistas y formalistas. Observemos a este propósito que las concepciones del propio Russell dan no poco pábulo a tales interpretaciones. Realmente, insiste en la subjetividad del idioma científico, en la verdad como "atributo de las proposiciones, es decir, como función del idioma; se refiere a la verdad como propiedad de la fe, aunque en el sentido de *belief,* pero resultando también en este caso una forma subjetiva, una cualidad del sujeto, su convicción psicológica en la justedad de tales o cuales ideas y teorías. Con esta proyección, el criterio real de la veracidad objetiva desaparece totalmente.

La visión de Russell sobre la naturaleza del verdadero conocimiento tiene además claras ideas de agnosticismo. El más importante de sus trabajos sobre la teoría del conocimiento, *El conocimiento humano*, termina con las siguientes palabras: "...Nos atenemos con firmeza a la doctrina que inspiró también la filosofía del empirismo señalando que *todo conocimiento humano es dudoso,* impreciso y parcial. No hemos hallado en general ninguna limitación a esta doctrina" [13]. Aquí, la "imprecisión" y la "parcialidad" contienen íntegramente un espíritu agnosticista como expresión de la falta de fidelidad de nuestro conocimiento. Esto viene determinado precisamente por el positivismo de Russell, por la "filosofía del empirismo" que "inspira" a renunciar al conocimiento científico del mundo objetivo cuyos principios gnoseológicos fracasan ante un tal conocimiento.

Nos detendremos a este respecto en las *Observaciones sobre la teoría del conocimiento de Bertrand Russell,* muy significativas, escritas por Einstein. En ellas, el gran físico se manifiesta contra el empirismo estrecho, es decir, de hecho, contra el empirismo positivista, y en particular, contra todo agnosticismo. Einstein compara a Hume y Russell señalando la claridad de lenguaje en ambos y rechaza resueltamente su agnosticismo. "El hombre tiende al conocimiento fidedigno. Por eso, la

[13] Ibíd., pág. 540. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

misión de Hume está condenada al fracaso" [14]. Esta tesis de Einstein va dirigida también contra las expresiones agnosticistas de Russell, refutadas por todo el curso del conocimiento científico y la práctica humana.

Todo esto desvaloriza inevitablemente las tesis racionales en la concepción de la verdad de Russell impidiendo considerarla como realmente científica aunque, como se sabe, lo ha pretendido más de una vez.

Al hablar de Wittgenstein debemos decir, ante todo, que era alumno de Russell, pero que con su *Tratado lógico-filosófico* ejerció considerable influencia en la ulterior actividad tanto del propio Russell como de todos los positivistas modernos. En la comprensión del problema de la verdad las ideas de Russell y las de Wittgenstein tienen bastante de común.

Pese a toda la expresión aforística externa de Wittgenstein, sus pensamientos constituyen un sistema bastante armónico. En sus enjuiciamientos arranca de la comprensión de la esencia del mundo desde las posiciones del *atomismo lógico*, donde subyace el concepto del hecho atomístico. Veamos sus primeras definiciones:

"I. El mundo es todo lo que tiene lugar.

I. I. El mundo es un conjunto de hechos, y no de cosas.

I. II. El mundo se determina por hechos y porque esto es *todo* hechos" [15].

En tan extensa comprensión del hecho se abarcan tanto los objetos ontológicos como los gnoseológicos; e incluso —dice Wittgenstein— si el mundo tiene una complejidad infinita, "se forma de interminable cantidad de hechos atomísticos, y cada hecho atomístico se compone de infinidad de objetos, incluso entonces deben darse objetos y hechos atomísticos" [16]. Para la concepción de la correspondencia la comprensión del mundo como conjunto de "hechos atomísticos" es decisiva en virtud del

---

[14] A. Einstein. *Compilación de obras científicas*, t. IV, Moscú, 1967, pág. 250.

[15] L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1958, I; I. I; I. II.

[16] Ibíd., 4. 22. II.

reconocimiento, por Wittgenstein del correspondiente referente y su sentido.

Wittgenstein parte de ahí para introducir el concepto *imagen del mundo* en cuyo contenido incluye claramente la idea de la correspondencia, fundamental para su comprensión de la veracidad. *La imagen es el modelo de la realidad,* ésa es su tesis determinante expresada en diversas formulaciones unidas, sin embargo, por esta idea general. "Para ser imagen el hecho debe tener algo común con aquello que refleja"; "La relación del reflejo consiste en la correlación entre los elementos de la imagen y los objetos"; "La imagen lógica puede representar el mundo" [17]. Una tal comprensión de la imagen lógica conecta a Wittgenstein directamente con su interpretación de las categorías "significado" y "veracidad", parte orgánica en su cadena de razonamientos en la concepción de la correspondencia de la verdad.

He aquí sus definiciones más esenciales. "La veracidad o la falsedad de la imagen consiste en la concordancia o discordancia de su sentido con la realidad"; "Para saber si una imagen es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad". Después sigue una formulación generalizada: "Una proposición es verdadera si aquello que afirma tiene lugar. Si nosotros entendemos por "*p*" precisamente "≅*p*", y todo lo que nosotros tenemos en cuenta tiene lugar, entonces "*p*" en la nueva comprensión es verdadera y no falsa" [18]. En este sentido Wittgenstein señala que no es la veracidad la que consta en el verbo de la proposición, como pensaba Frege, sino al contrario: el verbo debe estar contenido en aquello que es "verdadero".

Sigue desarrollando la idea de la correspondencia en su *teoría de la estructura de las funciones de la veracidad*, una concepción filosófica muy propia de Wittgenstein. Esta teoría se basa en cómo el autor comprende la naturaleza de las formas lógicas del pensamiento en el espíritu de las ideas de la correspondencia. Dice que la lógica no es teoría, "sino reflejo del

[17] Ibíd., 2.16; 2.15.14; 2.19.
[18] Ibíd., 2.222; 2.223; 4.062; 4.063.

mundo", más exactamente, el reflejo de sus vínculos regulares. "La investigación de la lógica significa la investigación de toda la regularidad. Y fuera de la lógica todo es aleatorio" [19].

Al analizar la estructura lógica del pensamiento en esta base ontológica, Wittgenstein determina las conexiones y relaciones de los "hechos atomísticos" y las proposiciones elementales, y luego, de los primeros y las segundas con las "proposiciones moleculares" o las proposiciones en general. Señala que la veracidad de una proposición elemental se establece por la presencia del "hecho atomístico", y la falsedad, por su ausencia. Esto determina también el significado de las proposiciones elementales en el conocimiento. En principio, la cuestión no cambia por el hecho de que el significado no siempre se manifieste directamente, sino, como regla, mediante "proposiciones moleculares" (o proposiciones en general).

Las proposiciones elementales determinan la veracidad de las moleculares; en esto consiste su función de veracidad. Si las "proposiciones moleculares" son función de la veracidad de las proposiciones elementales, entonces las últimas son "argumentos de la veracidad de la proposición". De aquí surge lógicamente la tarea de la sistematización de tales proposiciones, la construcción de un amplio sistema universal con sentido real existiendo una base determinada. Las "posibilidades de veracidad de los argumentos de la veracidad" aparecen como "base de la veracidad" (según la terminología de Wittgenstein), es decir, las condiciones reales de la veracidad de las proposiciones primarias sobre las que se construye todo el sistema.

El sistema de todas las posibles proposiciones construido en tales "bases de la veracidad" halla su expresión final en la fórmula de Wittgenstein:

$$[\bar{p} \cdot \bar{\xi} \cdot N(\bar{\xi})].$$

Esta es la "forma general de las funciones de la veracidad", donde p representa todas las proposiciones elemen-

[19] Ibíd., 6.3; 6.13.

tales; ξ, cualquier conjunto de proposiciones determinadas por las primarias y $N(\bar{\xi})$, la negación de todas las proposiciones que forman $\bar{\xi}$.

En esta fórmula se expresa la posibilidad de obtener un número ilimitado de nuevas y nuevas proposiciones partiendo de las elementales dadas, lo que constituye propiamente un proceso lógico de deducción. Pero este último está condicionado; tiene lugar de forma racional sólo cuando "la veracidad de la proposición "*p*" se deduce de la veracidad de otra "*q*", si todas las bases de la veracidad de esta segunda son bases de la veracidad de la primera" [20]. Tal es la base general de la deducción de todas las proposiciones a partir de las elementales, realizada directamente con las consiguientes operaciones (negación, adición lógica, multiplicación lógica, etc.).

En la concepción de Wittgenstein aparece con claridad la idea de la correspondencia de la verdad mediante la presencia de las "bases de la veracidad", a través de la "autenticidad de los argumentos de la veracidad", determinada en función de los "hechos atomísticos" en una compleja estructura de variedad de *n* proposiciones. Dicha idea de la correspondencia consiste de hecho en que Wittgenstein entiende lo lógico como imagen de la realidad y, la imagen, como su modelo en general.

Empero, la concepción de Wittgenstein no puede considerarse científica. Aunque, como se ha señalado ya, sea correcto el planteamiento de la correspondencia del objeto — la imagen — el sentido lógico — el símbolo, en sus razonamientos subyace una comprensión idealista de la esencia del mundo y su actitud hacia las formas lógicas y lingüísticas. El mundo es, para él, un conjunto de hechos, pero esto es un "espacio lógico", y los propios hechos existen en dicho "espacio". De un lado, la lógica es el espejo en que se refleja el mundo y, de otro, el mundo se presenta como correspondencia a las formas lógicas, las conexiones lógicas de los hechos. Exactamente con el mismo eclecticismo examina la relación del "hecho" y la "proposición"; el "objeto" y el

[20] Ibid., 5.12.

"nombre". Pero además, en esta ecléctica lo principal son los factores lingüísticos que, con su estructura, determinan también la estructura de la lógica y del propio mundo de sus hechos. Dice, entre otras cosas: "El hecho de que el mundo sea *mi* mundo lo determina el que los límites del idioma (el idioma que yo entiendo) son los límites de *mi* mundo" [21]. Esto significa que todas las formas de la correspondencia citada se despliegan en el interior de un mundo subjetivo en su base, determinado, en última instancia, por las formas del idioma.

Todo esto, también predeterminó en gran medida las tendencias a la formalización del conocimiento, de las verdaderas categorías del conocimiento y, como inevitables consecuencias, concesiones directas al solipcismo, pese a todas las pretensiones de conocimiento estricto, lógico y científico que sustenta Wittgenstein. El solipcismo —dice— en cierta medida *es correcto*; lo que el solipcismo tiene verdaderamente en cuenta es correcto, "pero esto no lo puede decir, únicamente lo muestra" [22].

De esta forma, la comprensión idealista, falsa del "mundo de los hechos" hace que Wittgenstein renuncie al verdadero conocimiento del mundo y caiga en el solipcismo, que nada tiene de común con un tal conocimiento.

Transformación de la concepción de la correspondencia en el análisis del lenguaje común. Nihilismo respecto al problema de la verdad. Concepciones de J. Austin y P. Strawson. El llamado movimiento de los analíticos ingleses constituye una novísima fase en la evolución del análisis lingüístico. Dichos analistas hacen objeto de sus investigaciones el *lenguaje cotidiano,* donde necesariamente debe descubrirse el sentido concreto-cognoscitivo, lo que, según ellos, permitiría enfocar de forma nueva la solución del problema de la verdad. Este movimiento constituye una determinada antítesis del tecnicismo tradicional en filosofía y de diferentes tipos de análisis formalizado. El instrumento lingüístico, claro y necesario, para formular los enunciados verdaderos pue-

[21] Ibíd., 5.62.
[22] Ibíd.

de crearse no en el plano de la construcción de la lógica del lenguaje, con su formalismo y estrecho tecnicismo, sino sobre la base del sentido utilizado generalmente y el significado común de las palabras del idioma cotidiano.

En esencia, este movimiento fue iniciado por Wittgenstein que, en su obra *Investigaciones filosóficas* promueve la idea de la necesidad de remitirse al idioma común y analizarlo. Pero la expresión más característica de la idea del análisis del lenguaje cotidiano en relación con el problema de la verdad aparece en los analíticos de Oxford J. Austin y P. Strawson. En cierto sentido, sus ideas constituyen *la fase culminante en la evolución de la concepción de la correspondencia.* La idea general de dicha fase consiste en que en ella se produce una "purificación" de la concepción (Austin) que conduce a su "eliminación", es decir a su exclusión en general del complejo de problemas de la verdad (Strawson).

Austin comienza sus disquisiciones subrayando la nebulosidad y doble sentido de las formas lingüísticas empleadas por el hombre, aunque se considera que precisamente en ellas, y sólo en ellas debe buscarse la solución al problema de la veracidad, por cuanto sólo en los propios *enunciados* tiene lugar la relación de la veracidad y sólo en ellas aparece realmente el atributo "verdadero". La dificultad de un tal análisis consiste en que este término se aplica en las más diversas formas y significados. Decimos, por ejemplo, en dependencia de las circunstancias: "muy correcto", "esto es correcto", "bastante correcto", etc. Pero la tarea consiste en determinar *una* locución, realmente verdadera [23].

Tal planteamiento analítico de la cuestión, no puede concitar, evidentemente, serias objeciones, por cuanto el análisis de un determinado sentido del término "verdadero" y su lugar en la estructura del enunciado verdadero es un elemento indispensable en el análisis de nuestro idioma, tanto el "cotidiano" como el especial. Pero la limitación de este análisis a la esfera puramen-

[23] L. Austin. *Truth.* In.: *Truth.* Englewood Cliffs, 1964, p. 19.

te lingüística no permite revelar el sentido conceptual ni del término "verdadero" ni de los enunciados verdaderos.

En efecto, las ulteriores disquisiciones de Austin confirman plenamente la insolvencia del enfoque abstracto-lingüístico para el análisis de las cuestiones de la verdad. Si sus observaciones críticas respecto a la interpretación positivista de la teoría de la correspondencia, con su comprensión indefinida y puramente subjetivista del hecho-referente y la propia correspondencia podrían admitirse como justas, en cambio, la solución positiva del problema resulta insatisfactoria e inadmisible.

Al analizar el significado de los enunciados para determinar las condiciones de su veracidad, Austin llega a la siguiente fórmula, sumamente imprecisa y bivalente: un enunciado es verdadero si el estado de cosas histórico al que se refiere mediante las convenciones explicativas es del mismo tipo que la situación a la que concierne la proposición aquí empleada mediante convenciones descriptivas. Además añade que nosotros sólo podemos *describir* "el estado de cosas" en palabras [24].

En este "estado de cosas", la idea común en su expresión directa caracteriza no tanto la relación "idea-objeto" como la relación de *dos tipos de convención* (la explicativa y la descriptiva) que sustituye prácticamente la relación entre las correspondientes situaciones.

J. Austin señala que, en general, la correspondencia como imagen, copia o espejo de la realidad es "*absoluta* y *puramente* convencional". Por ello, de un lado considera que esa correspondencia es inadmisible para el concepto verdad, pero, de otro lado, este momento convencional va adquiriendo en los razonamientos de Austin un valor creciente y, en gran medida, determinante.

La verdad del enunciado —dice Austin— queda vinculada a las palabras empleadas para la descripción de una situación de forma íntegramente convencional. Se convierte en una "forma convencional libremente creada". Por ello, es natural que la verdad, lo mismo que la libertad se transforma en "*ideal ilusorio*" [25]. La propia

[24] Véase: Ibíd., pp. 22, 23, 24.
[25] Ibíd., p. 29.

correspondencia en el concepto de la verdad lo mismo que el concepto mismo de la verdad como correspondencia adquiere, según Austin, un carácter y un sentido ilusorios. Por consiguiente, la "purificación" de la concepción de la correspondencia conduce en sus disquisiciones a eliminar el significado real y semántico de la propia correspondencia, y esto abre el camino no a la descripción de la correspondencia entre la palabra y el objeto, como se imagina Austin, sino precisamente a la eliminación de esta concepción, lo que tiene lugar en las concepciones de Strawson, desarrolladas en gran medida bajo la influencia de su polémica con Austin.

Cuando comienza su discusión con Austin señalando que éste se propone dar una "variante purificada" de la concepción de la correspondencia, Strawson enfatiza que ésta "no necesita ser purificada, sino eliminada" [26].

De hecho, al excluir la posibilidad de cualquier referente en la gnoseología y en la lógica, Strawson señala que la lógica constituye "una crítica interna de los juicios". Por ello, todas las cuestiones de la significación, la veracidad y de la verdad misma pueden resolverse en la esfera interna de las formas lógicas y sus expresiones lingüísticas. Pero aquí se revela la contradicción entre la lógica y el lenguaje real y cotidiano, que se deforma con el formalismo lógico y esquemas apriorísticos generalizadores. Para liquidar esta contradicción se precisa un trabajo analítico y establecer la diferencia entre las categorías gnoseológicas y lingüísticas más importantes.

Ante todo es preciso establecer una diferenciación precisa entre el *significado* y la *referencia*, cuya identificación conduce a confundir el sentido de la veracidad de las proposiciones. Después hay que renunciar a la tricotomía tradicional: veracidad, falsedad y absurdo, lo cual es importante para valorar las proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas, pero que, sin embargo, tienen un sentido determinado. Del mismo modo su análisis tiene determinado sentido, a veces muy sutil, la diferenciación de términos tales como "significado" y

[26] P. F. Strawson. *Truth*. In *Truth*, p. 32.

"referencia" y de otros muchos relacionados con éstos. Para comprender la concepción de Strawson es de suma importancia la diferencia que establece entre la *proposición, su empleo* y su *pronunciación*. Realmente no cabe duda de la conveniencia de dicho análisis, pero debemos señalar que la limitación que hace del problema de la veracidad reduciéndolo al análisis lingüístico es precisamente una prueba de la inconsistencia de un tal método de solucionarlo.

Una de las deficiencias esenciales de la concepción de Strawson es la negación de la necesidad del referente para determinar la veracidad de los enunciados y el traslado, de hecho, de todo el problema de la verdad a la esfera autónoma de las expresiones lingüísticas. Precisamente en esta esfera resuelve todos los problemas de la verdad, que reduce, ya en el propio planteamiento, al predicado "verdadero". Aunque en la polémica con Austin y Warnock distingue las palabras pronunciadas y la proposición empleada en el proceso de la enunciación, de hecho, es el predicado "verdadero" el que, para Strawson, obtiene su significado precisamente dentro de la esfera lingüística. Dice que *el problema de la verdad es un problema del empleo de la palabra "verdadero"*. Este es un problema de "inclusión de dicha palabra en la estructura del lenguaje" [27]. Por ello, al contemplar el término "verdadero" como predicado del enunciado estamos caracterizando el enunciado con dicho predicado.

Strawson señala de forma especial que al hablar de veracidad de una enunciación no hablamos todavía de ningún *objeto* o *acontecimiento* determinado. En tales enunciaciones se trata simplemente de algunas circunstancias en las cuales (o sobre las cuales) empleamos la palabra "verdadero". El empleo de este término en diversas enunciaciones — cualesquera que sean — no presupone, en modo alguno, la presencia, ni siquiera implícita, de un cierto "algo", es decir, del objeto del enunciado, "el referente de la veracidad", debiendo quedar íntegramente en el marco estructural del lenguaje (*in frame of discourse*) [28].

[27] Ibíd., pp. 42, 43.
[28] Véase: ibíd., pp. 33, 37, 43.

Por tanto, en cuanto a las concepciones de Strawson podemos decir que realmente elimina la concepción de la correspondencia del problema de la verdad, ella desaparece en la esfera propiamente lingüística, precisamente en la esfera del lenguaje cotidiano. Aquí tenemos que coincidir con la opinión de T. Hill, que estima el análisis del lenguaje común situado en la "periferia del objeto de la teoría del conocimiento" [29]. Objetivamente, esto conduce a sustituir el análisis *conceptual-gnoseológico* del problema de la verdad por el análisis puramente fenomenológico de las vías y las formas de empleo del predicado "verdadero" en las diferentes enunciaciones. Aunque Strawson se refiere a reducir *el problema de la verdad al problema* de una tal aplicación, de hecho, lo que hace es sustituir precisamente *el problema de la verdad o la teoría de la verdad* por el análisis lingüístico del *predicado* "verdadero", lo que en realidad no es más que uno de los elementos de la *teoría* general de la *verdad.*

No es por ello casual que, al valorar en su conjunto el problema de la verdad, Strawson proponga contemplarlo únicamente como parte de otra cierta teoría: la teoría del significado o el pensamiento. Por lo visto así es *la lógica de la renuncia a la concepción de la correspondencia: la subestimación inevitable del valor de la propia teoría de la verdad.*

De esa manera culmina la evolución de la concepción de la correspondencia de la verdad en las doctrinas positivistas contemporáneas. La negación de su fundamento conceptual-gnoseológico conduce inevitable y lógicamente a su formalización y, en definitiva, a su negación: a excluir del análisis el *problema* mismo de la verdad.

Así es como la negación de la idea determinante de la verdad, la expresión de su esencia —precisamente la idea de la objetividad— implica la subestimación de todo el problema de la verdad en general, cosa sumamente característica precisamente para la crisis del problema de la verdad en la filosofía idealista contemporánea.

---

[29] T. Hill. *Teorías modernas del conocimiento,* M., 1965, pág. 519.

Capítulo XIII

LA CONCEPCION DE LA VERDAD EN LA FENOMENOLOGIA DE E. HUSSERL

Cada verdad es la unidad del significado en el reino de la verdad por encima de los tiempos.

Husserl

La fenomenología husserliana sigue influenciando seriamente toda la filosofía burguesa moderna. Y esta influencia es particularmente considerable respecto al existencialismo, incluida la esfera de los problemas gnoseológicos. Se siente en gran medida también en las tendencias y doctrinas antropológicas, psicológicas y anticientísticas, particularmente en las necesitadas de un encuadramiento exterior seudoacadémico de sus principios y su contenido.

La fenomenología de Husserl pretende investigar todo el *área del pensamiento teórico,* cuyo análisis puede realizarse, supuestamente, sólo mediante un método fenomenológico especial. Para ello actúa de determinada alternativa a las concepciones idealistas tradicionales.

Primero. La fenomenología husserliana niega la veracidad del idealismo en la comprensión de la naturaleza del pensamiento, contemplando éste como la realización de las capacidades del sujeto que le son inmanentes co-

mo a *homo sapiens*. Se sobreentiende, que dicha fenomenología no opera aquí contra el idealismo en general, sino tan sólo contra sus formas subjetivistas.

Segundo. Esta actitud general negativa hacia el subjetivismo apareció en la primera fase del desarrollo de las ideas husserlianas como estricta alternativa al psicologismo en lógica y gnoseología. En este punto Husserl se declara enfáticamente contra la "hipóstasis psicológica" de lo universal, que no se determina, ni con mucho, por su "existencia real" en el pensamiento del sujeto.

Tercero. La hipóstasis metafísica de lo universal, que significa reconocer su existencia *fuera* del pensamiento, tampoco la admite la fenomenología de Husserl. Ni el mundo platónico de las ideas, ni los universales de los realistas, ni los fenómenos del espíritu hegeliano (por cuanto ellos en su sustancia primaria son fenómenos del espíritu trascendental para el hombre) son categorías reales de la conciencia, de sus formas realmente existentes. Aquí, la fenomenología se manifiesta muy claramente como alternativa a las formas mistificadas del idealismo objetivo.

Cuarto. La fenomenología de Husserl se opone a todas las demás formas de empirismo, incluyendo la concepción de Mach-Avenarius-Cornelius acerca del mínimo gasto de energía o el principio de "economía de pensamiento", lo que constituye una variante de la comprensión naturalista del conocimiento. Estas concepciones, como señala Husserl, pueden esclarecer la doctrina práctica sobre el conocimiento, pero no la doctrina pura del conocimiento, no las leyes ideales de la lógica pura, lo que determina inicialmente la base de la fenomenología.

Quinto. La fenomenología husserliana, como doctrina "pura" sobre el conocimiento, no es al mismo tiempo una teoría formalmente apriorística. Las formas superiores del pensamiento, las más abstractas tienen como objeto *algo* diferente del pensamiento. Este es siempre *intencional*, lo cual constituye una cierta alternativa al formalismo y al apriorismo.

Toda esta multifacética alternativa de la fenomenología husserliana ante diversas teorías gnoseológicas es

al mismo tiempo alternativa a las correspondientes concepciones de la verdad o a los principios que las sustentan. El sentido racional de dicha alternativa, para nosotros, está en la revelación de la unilateralidad metafísica de las consiguientes teorías gnoseológicas y las concepciones de la verdad basadas en ellas. Esta alternativa muestra en este sentido la insolvencia metodológica de los principios de dichas concepciones y teorías.

La solución positiva, por la fenomenología husserliana, del problema de la verdad se determina por su objetivo general de investigación de la esfera del pensamiento teórico. Se trata de la *esfera del conocimiento trascendental.* En consonancia con determinada evolución de las ideas fenomenológicas —desde las *Investigaciones lógicas* de Husserl hasta el movimiento fenomenológico moderno [1—2]—, los problemas del pensamiento teórico aparecen en la fenomenología en tres dimensiones fundamentales: 1) como problemas de "lógica pura" y de "gnoseología pura", libres de todo empirismo y psicologismo; 2) como problemas de filosofía trascendental conducentes a la creación del Organon del conocimiento trascendental, del sistema del "subjetivismo trascendental"; 3) como problemas de la psicología trascendental resueltos desde las posiciones metodológicas de la "psicognosis" (variante del enfoque psicológico al conocimiento).

El punto de partida del programa fenomenológico fue la tarea de crear la "teoría pura del conocimiento" y la "lógica pura", libres de cualquier psicologismo y empirismo. Esta disciplina tiene el valor de fundamento gnoseológico general para todo el conocimiento, tanto filosófico como científico especial. En ella —dice Husserl— hay que ver la disciplina que "precede a la metafísica, lo mismo que a la psicología y a todas las de-

---

1—2 En el libro *Principios y contradicciones de la filosofía fenomenológica,* de N. Motroshílova (Moscú, 1968) se hace un análisis crítico de las principales etapas de la evolución de las ideas fenomenológicas de Husserl. La crítica de las concepciones husserlianas, especialmente en torno a la verdad, puede verse en el trabajo de K. Bakradze *Ensayos de historia de la filosofía burguesa moderna y contemporánea* (Tbilisi, 1960, cap. VI).

más ciencias" [3]. Husserl considera que para construir una tal disciplina teórica universal se precisa el cumplimiento de tres tareas: 1) la fijación de categorías puras del significado, de teorías puras de materias y de sus combinaciones naturales; 2) el análisis de las leyes relacionadas no sólo con las combinaciones (complicaciones) de los conceptos, sino con el significado *objetivo* de las unidades teóricas creadas con ellos, y, 3) la construcción de la teoría de la posibilidad de las formas de las teorías o la doctrina pura acerca de la variedad, que estudie los tipos de posibles teorías y sus interrelaciones regidas por leyes [4].

En esta primera construcción del programa que conserva su significado general en la posterior evolución de la fenomenología se contienen ya importantes ideas respecto a la comprensión de la verdad: la idea de su universalidad, de la conceptualidad gnoseológica y la independencia respecto a sus formas y manifestaciones subjetivas concretas, es decir, en cierto sentido, la idea de su *significación objetiva.*

Después, el programa husserliano se transforma en la tarea de la construcción de la fenomenología como filosofía trascendental con todo el complejo de sus conceptos y categorías, desarrollados en las obras de Husserl *Ideas de la fenomenología* e *Ideas de la fenomenología pura y la filosofía de la fenomenología.*

La realización del programa renovado se logra mediante un método fenomenológico muy concreta y detalladamente elaborado. A este respecto, el fenomenólogo norteamericano M. Farber, en su libro *Los objetivos de la fenomenología*, señala las siguientes tareas, que deben resolverse con dicho método: asegurar una teoría única de la ciencia y el conocimiento; esclarecer la base del pensamiento y los fundamentos de la lógica; determinar el papel del intelecto y el experimento en el conocimiento (estos últimos en calidad de "psicología puramente eidética"); determinar el "campo universal de las

[3] E. Husserl. *Investigaciones lógicas*, parte I, San Petersburgo, 1909, pág. 195.
[4] Ibíd., págs. 213-218.

investigaciones filosóficas" y ayudar a realizar "el ideal de la filosofía descriptiva completa" [5].

Husserl planteó, sobre la base de los principios de su método fenomenológico —y realizó en el sistema de su filosofía— la tarea de construir el *Organon del conocimiento trascendental.* En el tercer libro de *Ideas de la fenomenología pura...* determina con bastante precisión la esencia de dicho Organon. "El gran Organon del conocimiento trascendental" —dice— es la fenomenología misma "como ciencia acerca de la conciencia trascendental en el marco de la intuición esencial directa" [6]. Este Organon debe garantizar la *unidad* teórica, trascendental de todo el proceso cognoscitivo.

Las ideas del Organon husserliano determinan la esencia de la concepción fenomenológica de la verdad. Pero precisamente la esencia, y no todo su contenido. Este, en la compleja y contradictoria filosofía de Husserl, se caracteriza por diferentes momentos que adquieren más o menos relieve en los correspondientes estadios de la evolución de las ideas husserlianas. Nos parece oportuno examinar la *lógica de dicha evolución* para valorar el contenido de la concepción fenomenológica de la verdad.

El primer punto en el desarrollo de la concepción fenomenológica de la verdad es, lógicamente, la *teoría de los "eidos"* de Husserl. Dicha teoría está orgánicamente vinculada y se deriva de sus ideas sobre las tareas de la "lógica pura", donde el término "pura" se entiende en sentido formal generalizado. Husserl contempla la "lógica pura" como una disciplina apriorística; por ello también los "eidos" reciben significado de categorías ideales apriorísticas.

El principio de la idealidad de los "eidos" como conceptos universales y formas conceptuales en general determina en gran medida la esencia de la verdad en la concepción de la fenomenología husserliana, a pesar de que dichas ideas fueron desarrolladas por Husserl en el primer estadio de su evolución.

---

[5] M. Farber. *The Aims of Phenomenology,* New York, p. 14.
[6] E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie.* Dr. Buch Haad, S. 78.

En ese estadio del desarrollo de las ideas fenomenológicas la comprensión de la verdad se caracteriza ya por ciertos rasgos fundamentales que no perdieron ni podían perder su significado posteriormente, pese a su modificación sustancial. Los fundamentales son:

Idealidad de la verdad. Si tomamos en consideración que la verdad constituye una categoría gnoseológica, está claro que tanto *en general como en este sentido* es ideal. El materialismo dialéctico está lejos de reducir el principio de la unidad de lo gnoseológico y lo ontológico a su identidad. Esta tiene tan sólo un sentido relativo: puede hablarse de la identidad del *contenido* de la existencia y las formas del conocimiento, lo cual no elimina la diferencia de principio entre la materialidad del ser y la idealidad de las formas cognoscitivas. En cierta medida este elemento se señala y subraya también en la fenomenología. Pero aquí, lo específicamente fenomenológico es el hecho de interpretar esta idealidad como idealidad *pura,* libre de todo elemento de empirismo, psicologismo, antropologismo en general y de toda forma lingüística. La idealidad de la verdad, según Husserl, es producto y manifestación de los fenómenos "puros" de la conciencia, al margen de todo factor externo, ontológico o gnoseológico material. Habla incluso de las verdades como posibilidades ideales. Pero además, aunque las posibilidades ideales no se realicen nunca ni en ningún sitio (en el sentido de su percepción o de "conocimiento de la verdad"), "cada verdad sigue siendo de por sí tal verdad y conservando su existencia ideal" [7].

La idealidad de la verdad en la fenomenología determina también su *substancialidad como categoría ideal,* como una cierta esencia ideal, con su existencia y contenido internos ideales e independientes. En este sentido, la verdad no es el producto ni el correlato de la pluriformidad material de la realidad. "Cada verdad —dice Husserl—, en su existencia ideal, es la unidad del significado en el reino de la verdad por encima de los tiempos".

[7] E. Husserl, *Investigaciones logicas,* parte I, pág. 112.

El carácter substancial de la verdad se determina también por la comprensión fenomenológica de la cosa como objeto del análisis lógico, donde se establecen los conceptos de verdad, ley, teoría, etc. Desde el punto de vista lógico —dice Husserl—, la tesis acerca del paralelogramo de fuerzas puede ser tan "objeto" como la ciudad de París. Por consiguiente, las formas ideales, incluida la verdad como categoría ideal, tienen la importancia de principios independientes y, en este sentido, se transforman en "esencias cosificadas" con su propio contenido.

La substancialidad y obligatoriedad de la verdad conduce lógica y directamente a la comprensión fenomenológica de su *objetividad*. La idea de la "objetividad de la verdad" se determina en fenomenología ante todo como alternativa a todos los tipos de antropologismo y subjetivismo, que siempre llevan a determinada forma de relatividad de la verdad. Situado en esta clave, el surgimiento de la idea de la objetividad en la concepción fenomenológica de la verdad resulta lógico. Pero esta idea se hace *imprescindible* sólo desde el momento en que se promueve el "programa positivo" de la fenomenología. Se entrelaza orgánicamente con este programa, cualesquiera que sean sus materializaciones concretas.

El logro de la idealidad pura y la objetividad del significado de los "eidos" se realiza mediante una actividad abstractora de tipo superior —*la ideación*—, que permite elevarse por encima de la universalidad común, concreta y realizar una generalización más elevada, basada únicamente en la "semejanza pura", reveladora de la necesidad apriorística en las relaciones de los objetos generalizados. Esta aprioridad se manifiesta como "sustancia universal", "forma universal necesaria", y ello determina su significación general, su independencia de toda unicidad. Precisamente en esto ve Husserl la *"verdadera objetividad basada en la idealidad superempírica"* [8].

---

[8] Ibíd., pág. 110. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

"La objetividad de las verdades" también resalta claramente allí donde Husserl subraya su existencia substancial independiente de toda percepción. Las verdades en sí "son lo que son —dice—, tanto si las percibimos como si no". Precisamente por tener su significado interno "deben considerarse condiciones objetivas o ideales de la posibilidad de su conocimiento" [9].

Por último, el punto en cierto modo lógicamente culminante de dichas ideas es el hecho de considerar las verdades *estáticas y eternas*. A diferencia del profundo dinamismo de las categorías lógicas de Hegel, el cuadro de las categorías de Husserl nos presenta un mundo estático e inmóvil de verdades ya hechas y eternas, verdades por sí mismas.

La tesis de la sempiternidad de la verdad significa también el reconocimiento de su carácter absoluto, en la concepción fenomenológica, por supuesto. Las verdades y, ante todo, las verdades de la ciencia estricta, tienen, según Husserl, significación eterna para la humanidad, constituyendo formaciones claras y racionales. En este mismo plano contempla también la veracidad de los conceptos como formas estables de valor universal que constituyen la esfera del "conocimiento absoluto". Además, el conocimiento de tales formas absolutamente verdaderas como esencias ideales, se logra en la contemplación intuitiva.

También es natural que, en la concepción fenomenológica, la eternidad y el carácter absoluto de las verdades signifiquen la confirmación de *su carácter estático e inmutable*. Operan como formas *ya listas*; en la fenomenología ni se menciona que tengan génesis. En realidad, existe una vinculación entre la génesis de las verdades y el momento de su historicidad, surgimiento y desarrollo hasta el nivel de formas absolutas de valor universal. Pero, la fenomenología niega precisamente la historicidad de las verdades. Por lógica, esto determina de forma inevitable la ruptura entre la génesis y la esencia de la verdad, lo que resulta muy propio de la fenomenología husserliana. Este antidialectismo de la fenomenolo-

[9] Ibíd., pág. 200.

gía de Husserl prueba a todas luces su anticientifismo en la interpretación general de la naturaleza de la verdad.

El ulterior desarrollo de las ideas fenomenológicas y, ante todo en Husserl, aportó nuevos momentos en la concepción de la verdad. Pero este desarrollo fue en gran medida producto de la insatisfacción interna del fundador de la fenomenología con sus propias ideas, insatisfacción que tenía un fundamento más profundo: *la inadecuación de las ideas y principios fenomenológicos a las leyes reales del proceso del conocimiento del mundo.* Por ello, en el desarrollo de la concepción fenomenológica de la verdad debemos constatar dos tendencias entrelazadas: 1) la tendencia a la renovación y a la adaptación de las ideas fenomenológicas a las exigencias reales del proceso del conocimiento, y 2) el empeño de modificar y, al mismo tiempo, conservar los principios fenomenológicos esenciales en este inevitable proceso de su renovación.

Husserl caracteriza el paso a las nuevas ideas en su manuscrito inédito que precedió a su famosa obra *Las ideas de la fenomenología.* La idea central de ese manuscrito consiste en el planteamiento de la tarea de crear la fenomenología trascendental como *fenomenología de la conciencia constituida.* Dicha fenomenología resuelve el problema de la constitución del "objeto en la conciencia" o de la "existencia en la conciencia".

En el desarrollo de sus nuevas ideas y en su afán de superar las contradicciones existentes entre la fenomenología y el proceso real del conocimiento, pero conservando a la vez los principios fenomenológicos esenciales, Husserl, en la segunda fase de su evolución, presenta una comprensión, en gran medida nueva, de la verdad, muy diferente a sus anteriores ideas, pero sin abandonar la esfera de los *principios fenomenológicos* generales.

El concepto de *intencionalidad,* que aporta una serie de ideas originales a la concepción fenomenológica de la verdad, está en el centro del nuevo enfoque de los problemas gnoseológicos. Al introducir este concepto Husserl subraya su sentido alternativo respecto al enfo-

que puramente lógico, inmanente, de la comprensión de la esencia del conocimiento. Ya en sus conferencias *La idea de la fenomenología* dice: "No se trata de la inmanencia pura, sino del sentido *intencional* de lo *inmanente*. Los fenómenos de la conciencia —y esto pertenece a su esencia— tienen determinada intención, presuponen algo y se refieren a una determinada materialidad" [10].

Con esto entramos en el punto central de las nuevas ideas de Husserl en la interpretación de la verdad. La conciencia se manifiesta como *conciencia objetivada*, en la cual se incluye orgánicamente la existencia. La tesis "la existencia en la conciencia" pasa a ser determinante en la comprensión de la verdad y, en dependencia de su sentido, la idea de la correspondencia adquiere un nuevo significado. Al desarrollarse en base a los principios del Organon de Husserl, esta idea alcanza toda una serie de encarnaciones concretas con diferentes formas de correlato: la dependencia correlativa de los componentes ontológicos y gnoseológicos de los fenómenos de la conciencia.

Husserl comienza el análisis lógico del concepto del correlato esclareciendo el significado del propio concepto de fenómeno. El término *fenómeno* —señala— tiene doble sentido, lo que se determina precisamente por la relación correlativa entre el fenómeno y la apariencia. Φαινομενον significa ser visible, aparecer, aunque por lo común se aplica para denominar la propia apariencia como fenómeno subjetivo" [11]. En la comprensión del concepto dado, inicial para toda la fenomenología destaca con relieve la idea de la *unidad singular de la objetividad y la subjetividad*, que determina lo *esencial* en la concepción fenomenológica de la verdad en su evolución desde que aparecieran las *Investigaciones lógicas*.

Todo el conjunto de razonamientos de Husserl es, en esencia, un conjunto de ideas fenomenológicas en la comprensión de la esencia del verdadero conocimiento,

---

[10] E. Husserl. *Die Idee der Phänomenologie. Einleitung des Herausgebers*, Haag, 1950, S. IX-X.

[11] Ibíd., S. 14.

es decir, en la comprensión de la verdad misma. Lógicamente aquí pueden destacarse dos ideas esenciales.

1. La idea de la nueva objetividad (*neuartige Objektivität*), en su aplicación a la comprensión del sentido del conocimiento verdadero, constituye una determinada transformación de la idea de la "objetividad de la verdad", desarrollada por Husserl en la primera fase de la evolución de su filosofía fenomenológica. Esta transformación se produce claramente por la vía de la renuncia a la comprensión de la objetividad como principio independiente del sujeto, lo que cambia cualitativamente el sentido de la objetividad de la verdad. "El valor objetivo" no es para él algo absoluto, independiente de la actividad del sujeto, ni menos aún el resultado del reflejo de la esencia objetiva del mundo material. La objetividad casi se funde con la subjetividad. Más tarde, en el estadio de esta fenomenología posterior a las *Investigaciones lógicas*, la transformación de la idea de la objetividad del verdadero conocimiento se presenta como proceso contradictorio; la renuncia a la independencia de la "objetividad de la verdad" respecto al sujeto significa, al mismo tiempo, el reconocimiento de la "cosificación" en las formas subjetivas del conocimiento.

2. *La subjetividad* como principio ocupa en la fenomenología de Husserl un lugar especial. La alternativa fenomenológica a la gnoseología materialista significa la negación del mundo objetivo real, trasladando toda la problemática gnoseológica a la esfera de la conciencia humana propiamente dicha y, en este sentido, a la esfera de la subjetividad. Desde este momento, todos los problemas del conocimiento, incluido el de la verdad, pasan a ser solucionados por la fenomenología precisamente en esta esfera, lo que la conduce lógicamente a su contradicción con el conocimiento científico, objetivamente verdadero del mundo.

La idea de la subjetividad pasa por toda la fenomenología trascendental: desde el reconocimiento de la prioridad de la "conciencia pura" y el "yo puro" hasta la introducción del concepto "sujeto universal" y la subjetivación del concepto "mundo vital". Este mundo, como mundo del conocimiento verdadero es el mundo de

lo *subjetivo* y *relativo*. Este "reino de la subjetividad" significa renunciar a la idea de la objetividad del conocimiento auténtico, lo que debe considerarse clara y concretamente un desplazamiento del pensamiento fenomenológico en *línea descendente* en la esfera de los problemas gnoseológicos.

3. Por último, a la luz de la fenomenología trascendental también la cuestión de la veracidad de las tesis científicas adquiere nuevo aspecto y, ante todo, los conceptos de las ciencias naturales. Aquí aparecen claramente dos ideas fundamentales de la fenomenología: 1) el reconocimiento de la objetividad del objeto de las ciencias naturales y, por ello, de la objetividad de sus categorías, y 2) la interpretación de esta objetividad como directa y externa; por esta razón, también las verdades de las ciencias naturales tienen de por sí en la fenomenología un carácter no profundo, sino externo, únicamente superficial. De aquí surge la necesidad de fundamentar el sentido y el significado de estas verdades.

Esta "fundamentación" consiste en que, a diferencia de tales verdades superficiales, la verdad "profunda", "interna" se revela en la fenomenología de Husserl mediante el análisis de la subjetividad, el análisis de la vida espiritual (como actividad) de un organismo que funciona dinámicamente. Este mundo relativo y subjetivo de dicho organismo, su "mundo vital" resulta ser el fundamento precientífico de toda la actividad cognoscitiva del hombre. La existencia del organismo, su vida espiritual es, en última instancia, la base primaria tanto de la propia verdad como de todas las verdades científicas en general.

Precisamente esta línea es la que adquiere desarrollo en las concepciones de los fenomenólogos contemporáneos, como fue mostrado con particular claridad en el coloquium especial del XIV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Viena. Señalemos de entrada que en dicho Congreso los fenomenólogos modernos no brindaron ninguna concepción integral de la verdad o de la nueva variante de su concepción fenomenológica. Pero sus posiciones son sumamente definidas y características para la evolución general de las ideas fenomenológicas, cada vez

más distantes de la comprensión científica de los problemas del verdadero conocimiento.

El subjetivismo en la interpretación de la verdad adquiere en ellos un colorido psicológico evidente. L. Landgrebe, R. Chisholm, K. Fischer, D. Sanford y otros partieron íntegramente de las ideas de la "psicognosis", proveniente de Brentano. Estas ideas sostienen la primacía de la fundamentación psicológica de todos los problemas del conocimiento e incluyen la exigencia de que se describan los actos del conocimiento con los cuales se logra el saber. En este caso se subraya la idea de que en el acto cognoscitivo la evidencia se descubre de improviso, "de golpe", sin "inducción alguna proveniente de casos particulares". El objeto en un tal acto cognoscitivo asiste intencionalmente, estando como incluido en dicho acto.

El fenomenólogo norteamericano D. Sanford, en su informe acerca de los juicios intencionales, examina varios criterios de su veracidad llegando a la conclusión de que ni el criterio "de la existencia independiente" ni el de la "significación indiferente" o el de la "relación indirecta" son satisfactorios. Su idea se reduce a que sin premisas psicológicas no resulta posible determinar los criterios necesarios de la veracidad de los juicios. En este mismo plano K. Fischer enfatizó que la metafísica como disciplina teórica está incomparablemente más alta que la ciencia, y la psicología descriptiva es precisamente la que debe desempeñar el papel de tal teoría metafísica. Por ello, la "psicología descriptiva tiene un valor superior al de todas las otras ciencias" [12]. En este sentido de la psicología descriptiva recibe su expresión adecuada la unidad de "la verdad", "la bondad" y "la belleza" abriendo paso a los criterios axiológicos de la verdad.

En su conjunto, este regreso al psicologismo brentaniano en el desarrollo de las ideas fenomenológicas modernas evidencia el fortalecimiento de las tendencias subjetivistas en ellas.

---

[12] *Akten des XIV Internationalen Kongresse für Philosophie.* Wien, 1968, Bd. II, S. 217-221.

Con respecto al sentido general de la idea fenomenológica de la subjetividad debemos decir que la insolvencia teórica de la fenomenología no consiste en que destaca y analiza el aspecto subjetivo del concepto de la verdad, sino en la prioridad que le confiere. En definitiva, precisamente este subjetivismo predetermina la inconsistencia de los principios generales de la concepción de la verdad de la fenomenología husserliana. La insolvencia científica de dicha concepción se manifiesta, ante todo, en que, en todo el sistema de sus ideas, no existe fundamento científico-metodológico de la comprensión correcta tanto de la subjetividad como del acto cognoscitivo y la unidad de la objetividad y la subjetividad. Mas adelante, la fenomenología de Husserl menosprecia la actividad histórica real del hombre como base de todos sus actos cognoscitivos; subordina la realidad objetiva a la actividad subjetiva, donde la primera actúa como algo dado; construye el Organon del conocimiento trascendental, de hecho, *hasta* el análisis del propio conocimiento, repitiendo y empeorando el equivocado procedimiento de Kant, calificado correctamente por Hegel como inadecuado a la propia esencia del proceso cognoscitivo; entra en franca contradicción con las leyes reales del conocimiento científico, exige la eliminación de las verdades científicas acerca del mundo objetivo, comparada con las cuales la verdad de la fenomenología trascendental es algo básicamente distinto. En consecuencia, la fenomenología sustituye el verdadero criterio de la verdad —la práctica socio-histórica de los hombres, tomada en toda la variedad de sus aspectos y manifestaciones— por una variante de la "intuición intelectual", la "visión de la esencia", retrotrayendo el pensamiento gnoseológico a las ideas de la contemplación schellinguiana y "abarcando" verdades ya hechas, es decir, tornando a los arcaicos principios prehegelianos, superados por el gran dialéctico alemán ya al comienzo del siglo pasado.

Por todo ello, las pretensiones de la fenomenología husserliana a una "palabra nueva" por principio en la gnoseología y, particularmente, en la doctrina de la verdad, carecen de fundamento.

Capítulo XIV

NATURALEZA ANTICIENTIFICA DE LAS CONCEPCIONES TEOLOGICAS DE LA VERDAD

La profecía milagrosa no es más que una fábula. En cambio, la profecía científica es un hecho.

Lenin

La lógica interna de la evolución de las ideas gnoseológicas en la filosofía burguesa invalida claramente de principio todas las concepciones fundamentales de la verdad que determinan el cuadro general de la gnoseología idealista contemporánea. En tal situación, la vigorización de las ideas religiosas dentro de las teorías tradicionales y las doctrinas gnoseológicas constituye un fenómeno completamente natural. Es asimismo lógica la divulgación de las concepciones propiamente teológicas de la verdad y, además, en una serie de casos, la esencia religiosa de tales concepciones subordina las ideas "laicas" de ciertas escuelas filosóficas que se diluyen en las concepciones teológicas y pierden su significado independiente. Pero esto, lejos de ser un signo de *fuerza* de las concepciones e ideas religiosas, denuncia la *debilidad* de las escuelas y concepciones filosóficas y gnoseológicas tradicionales.

En este plano es sumamente característica la pluralidad de las concepciones teológicas de la verdad, la variedad de formas y métodos de penetración y manifestación de las ideas y representaciones religiosas acerca de la verdad. Esta pluriformidad expresa objetivamente el tesonero empeño del clericalismo filosófico de hallar su propia solución al problema de la verdad, ponerla a su servicio y presentarla como adecuada precisamente a la filosofía religiosa y no a cualquiera otra. Al mismo tiempo, esta diversidad testimonia la falta de una teoría única, consecuente y profunda de la verdad, imposible de crear partiendo de las concepciones filosóficas de la religión.

La premisa determinante en las concepciones teológicas de la verdad es la idea de la existencia creada por Dios, en su significado universal, y que se hace comprensible debido a la capacidad de la razón divina de revelar su esencia. El conocimiento humano no es más que la manifestación de dicha capacidad de la razón divina.

La solución del problema de la correlación entre el conocimiento y la existencia tiene aquí un sentido y un carácter íntegramente teológicos. La existencia, por su propia esencia, es divina, su conocimiento es obra del hombre —en su marco y posibilidades humanas— en forma de proceso de la revelación de la fuerza y el poder divinos, de su inmanente correspondencia a la naturaleza del mundo creado por Dios.

Esta interpretación de la "correspondencia" expresada en la fórmula *adaequatio intellectum divinum et rei creandae* —la adecuación entre la razón divina y las cosas creadas (por Dios)— determina el enfoque general del problema de la verdad en todas las concepciones teológicas, pese a todas sus diferencias y particularidades. Comencemos señalando que esta fórmula recuerda tan sólo exteriormente a la definición clásica de la verdad como correspondencia entre las ideas y las cosas: *adaequatio rei et intellectus*. En las concepciones teológicas no se trata de la adecuación de la razón (ideas, teorías y conceptos) a las cosas reales, sino de la adecuación de la razón divina a la naturaleza interna del mundo crea-

do por ella, de su esencia divina. Esa correspondencia se postula *a priori* y la esencia de las cosas se declara divina, por cuanto el mundo es —según la teología— obra de Dios de acuerdo con las leyes de su razón. La *tautología* interna de estas disquisiciones evidencia así la inconsistencia básica de las concepciones teológicas ya desde sus posiciones de partida.

Los teólogos contemporáneos se valen de todas las formas y métodos en su empeño por lograr el reconocimiento de sus ideas en las representaciones de la verdad. En este sentido pueden destacarse las siguientes variantes de concepciones teológicas de la verdad, determinadas por las principales tendencias en el desarrollo de las concepciones religiosas contemporáneas.

1. *Tomismo tradicional: concepciones de la verdad y el conocimiento verdadero, sostenidas por E. Gilson y J. Maritain.* Las teorías filosóficas de estos patriarcas del tomismo actual suelen calificarse de *sistema de síntesis tomista* donde adquieren un desarrollo muy consecuente los principipales problemas gnoseológicos, incluido el problema de la verdad.

A juicio de Gilson, el conocimiento verdadero no puede lograrse mediante el realismo directo, no muy distante de la ingenuidad del sentido común. Del mismo modo es inasequible en la perspectiva agnosticista de la filosofía de Kant, por cuanto la crítica trascendental gira en la esfera abstracta del pensamiento puro y está incapacitada para comprender la realidad.

El sujeto cognoscente llega a la verdad remitiéndose al objeto real. Cuenta con la capacidad del alma humana "que sufre, percibe y razona" [1—2]. Gilson parte totalmente de la tesis de Tomás de Aquino acerca de la debilidad de la razón del hombre, que cae inevitablemente en grandes errores al quedar a su propio albedrío, privado de la fe y el vínculo con la razón divina. La salida está en que el alma del hombre acoja "la grandeza de las verdades divinas", prestando con ello ayuda de-

---

[1—2] E. Gilson. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, 1939, p. 188.

cisiva al intelecto humano. La verdad se consigue tan sólo en los caminos de la fe cristiana "que brilla sobre las ondas de los equívocos y las desorientaciones como estrella amiga" que guía los pasos hacia ella [3].

En estas ideas de Gilson pueden destacarse los tres aspectos importantes siguientes: primero, la verdad suprema y auténtica es la verdad de Dios, la verdad de la razón divina y de la bienaventuranza divina; segundo, el intelecto del filósofo, el pensamiento del científico y la inspiración del artista deben ser puestos al servicio de Cristo-Rey, del cual reciben la luz de su verdad; tercero, la filosofía, la ciencia y el arte deben con ello reconocer las verdades de la iglesia, la plenitud y justicia de los valores cristianos, reveladores de la sabiduría de la palabra divina llamada a salvar al mundo.

Desde el punto de vista teórico aquí no hay nada básicamente nuevo comparado con el dogmatismo religioso en general. Están presentes: la declaración de verdad suprema la verdad de Dios, la subordinación a la misma de las verdades de las demás esferas espirituales, también una orientación bien definida de sus ideas: la debida interpretación de la verdad deberá servir para enaltecer y fundamentar los dogmas religiosos y, con ello, toda la línea de acción de la Iglesia cristiana.

En la interpretación por Maritain del problema de la verdad, tiene importancia decisiva su análisis de las vías del verdadero conocimiento conducente al óptimo resultado, a la verdad absoluta. Parte de las "cinco vías del conocimiento" formuladas por Tomás de Aquino, a las que se esfuerza por imprimir un significado filosófico racional, subordinándolo a los principios supremos de la teología.

En virtud de la lógica interna del movimiento del pensamiento mismo, las "cinco vías del conocimiento" deben conducir respectivamente a las siguientes conclusiones: 1) reconocimiento del principio (o agente) absolutamente inmóvil que pone en movimiento todos los fenó-

---

[3] E. Gilson. *Christianisme et philosophie*, Paris, 1936, p. 130-131.

menos del mundo y el propio mundo; 2) la causa primaria que, a su vez, no tiene causa alguna; 3) el reconocimiento de la necesidad que condiciona todo lo aleatorio, no necesario; 4) la diferenciación de escalones o graduación en todo: en la existencia, en la vida, en la belleza, en la bienaventuranza, en el conocimiento y, por tanto, en la verdad; 5) la racionalidad interna del mundo determinada por la razón suprema y el amor supremo de Dios [4]. La culminación lógica de las cinco vías y de cada una de ellas es el principio superior, la causa suprema, la necesidad suprema, es decir, alguno de los atributos divinos.

Maritain considera que la forma primaria y primitiva de la verdad es la pragmática. La denomina "concepción bárbara" [5] por su naturaleza utilitario-empírica. En el escalón pragmático del conocimiento no hay todavía actividad abstrayente.

Las verdades metafísicas se encuentran en un escalón más elevado que las verdades científicas. En la esfera de la metafísica —dice Maritain—, se desarrolla extensamente la actividad de la razón, no cargada con la materialización físico-empírica de las cosas naturales. Empero, la metafísica también se distingue por su debilidad e incluso por su indigencia, condicionada, según decía, por el hecho de ser una "ciencia humana". Afirma que la auténtica verdad se revela en el conocimiento superracional. Precisamente este último permite alcanzar las grandes verdades, demasiado "pesadas" para la razón propiamente humana [6].

La culminación lógica de la concepción de Maritain es el propio concepto de la verdad suprema o la verdad en su sentido y significación teológicos. Se caracteriza por los siguientes rasgos.

1. La verdad suprema no es una copia directa de la realidad, no expresa la simple identidad de los pensamientos y las cosas. La correspondencia comprendida de

---

[4] Véase: J. Maritain. *Approches de Dieu*, Paris, 1953, pp. 33-76.

[5] J. Maritain. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1946, p. 122.

[6] Ibíd., t. 3, p. 461.

esta manera se da en el mejor de los casos en las verdades del conocimiento físico-matemático.

2. La verdad puede definirse, partiendo de la fórmula de Tomás de Aquino, como adecuación del "espíritu y la existencia". Esta última no se reduce al propio hecho de la presencia de cosas físicas: la esencia de la existencia consiste en su inmaterialidad, en su naturaleza espiritual divina. De aquí que la verdad, según Maritain, es la "estricta correspondencia con la inmaterialidad" [7].

3. Las verdades supremas se logran en el conocimiento superracional que constituye a) la sabiduría suprema en general, b) la percepción del objeto universal y c) el conocimiento de los principios primeros. El hombre se eleva a la esfera de lo superracional apoyándose en la capacidad superior de su alma determinada por su naturaleza divina. Aquí, la razón del hombre fracasa.

4. En la esfera superracional, el conocimiento deviene "conocimiento moral de Dios" y la verdad es tal en la medida en que "corresponde a los principios morales", asegurando con ello los necesarios valores éticos [8].

Los teólogos *declaran a priori* la idea básica de la "superioridad" de la verdad religiosa sobre todas las demás, por cuanto no puede *demostrarse* ni *fundamentarse,* dada su incompatibilidad con el proceso real del conocimiento científico y la misma práctica humana. Los aspectos lógico-racionales del proceso cognoscitivo se subordinan íntegramente a los principios superracionales y, de hecho, se diluyen en ellos. Al mismo tiempo, la presencia de dichos aspectos puede considerarse forma embrionaria de la concepción neotomista moderna de la pluralidad de verdades.

II. *Modernización de las ideas tradicionales del tomismo y concepción de la pluralidad de verdades.* Como se sabe, desde los tiempos de la encíclica del papa León XIII *Aeterni Patris* la Iglesia católica busca sin cesar la adecuación de las ideas de Tomás de Aquino

[7] Ibíd., p. 217.
[8] J. Maritain. *Approches de Dieu,* p. 113, 117.

a las nuevas condiciones de su actividad. Esto se expresa en la intensificación de la tendencia a la modernización de las ideas tomistas tradicionales, tan característica en nuestros días. Con respecto a las cuestiones filosóficas y gnoseológicas esta tendencia se manifiesta, ante todo, en la renovación y "fortalecimiento" del principio de la armonía entre la fe y el conocimiento. En cuanto al problema de la verdad se convierte en forma de concepción de la *pluralidad de verdades*, cuyo núcleo interno consiste en la idea modificada y modernizada de la dualidad de la verdad.

En su forma "clásica" más clara esa concepción se desarrolló durante la década del 50 en las obras de los profesores de la Universidad Católica de Louvain. En su conocida obra colectiva *Libertad y verdad* se brinda la siguiente clasificación de las diferentes verdades, con un carácter de *esquema jerárquico* determinado; la verdad primera y simple, la *empírica;* la segunda, la verdad *científica*; la tercera, la verdad *metafísica* o filosófica y, la cuarta, la verdad *religiosa* [9]. Cada una de ellas ocupa un sitio determinado y cuenta con su significado en la jerarquía general.

Es innegable que al caracterizar estos tipos de verdad los autores perciben ciertas peculiaridades reales y diferencias entre el conocimiento empírico, el físico-matemático y el filosófico. Pero, primero, absolutizan estas peculiaridades hasta el extremo de independizar y contraponer los diferentes tipos de verdades entre sí; segundo, todo el sistema culmina con la verdad religiosa, la única capaz de penetrar "en el secreto de la existencia humana y del universo"; solamente ella puede llegar a comprender la existencia de Dios y la inmortalidad del alma y, además, precisamente ella es la que puede hacerlo de manera "resuelta y exhaustiva", es decir, absoluta [10].

Es característico que veinte años después, en el XV Congreso Internacional de Filosofía (1973), se repitiera el mismo cuadro. En el informe de María Luisa Fri-

---

[9] *Liberté et Vérité*, Louvain, 1954, p. 23-26.
[10] Véase: Ibíd., p. 26.

queegnon (EE.UU.) se propuso la siguiente jerarquía de verdades: las verdades del sentido común, las verdades de la ciencia y, después, las verdades psicológicas, las estéticas, las éticas y, sobre todas ellas, se elevan las verdades de la religión [11].

Como puede verse, en todos los esquemas semejantes se trata no tanto de la armonía entre la ciencia y la religión como de *negar* a la ciencia el derecho al conocimiento verdadero de la esencia del mundo circundante. Existen numerosos documentos, libros y artículos donde esta tendencia se manifiesta de diversas maneras, además se hace hincapié en la propia idea de la armonía, pero, en especial, en la superioridad de la verdad religiosa sobre la científica.

En su libro intitulado sugestivamente *El espacio, los átomos y Dios. La fe cristiana y el siglo nuclear,* el teólogo norteamericano J. Finegan admite en forma general la importante significación de las verdades científicas en el conocimiento del mundo de los átomos, los núcleos, etc. Pero a su juicio, las verdades científicas no desempeñan un papel esencial en la vida de los hombres. "El destino definitivo del hombre no depende de si puede o no conocer nuevas verdades y hacer nuevos descubrimientos o lograr nuevas victorias, sino de si admite las lecciones que le fueron impartidas hace dos mil años", es decir, en el momento del surgimiento del cristianismo [12].

Para dar visos de objetividad a sus disquisiciones, los teólogos recurren a numerosas referencias a la ciencia, examinan diversas teorías científicas, descubrimientos y hechos de la ciencia, atribuyéndoles la correspondiente interpretación. Reconocen incluso un determinado significado en las verdades de la ciencia: con su ayuda, por ejemplo, se pueden conocer las propiedades empírico-sensoriales de los objetos materiales; es posible el conocimiento de la estructura del mundo físico externo; la observación y el experimento permiten establecer el

[11] *Abstracts of Communications. Presented on the XVth World Congress of Philosophy,* Varna, 1973, Comm. 727.

[12] J. Finegan. *Space, Atoms and God. Christian Faith and the Nuclear-Space Age,* St. Louis, 1959, p. 20.

hecho de la existencia y el desplazamiento de los cuerpos materiales en el espacio y en el tiempo; la ciencia puede formular en su lenguaje las leyes del mundo físico y darles una expresión material. Pero esta "esencia" del mundo resulta inasequible para la ciencia por cuanto se trata ya de una realidad nueva, trascendental para la razón humana, la realidad de las leyes divinas.

En su conocido libro *Cosmología. Análisis filosófico y científico,* el profesor de la Universidad Católica norteamericana L. A. Foley subraya el aspecto ontológico del problema de la verdad. Para las verdades de la ciencia, su base ontológica es la realidad física, pero —dice—, "existen también otras realidades independientes de la materia y de los cambios, tanto por su existencia como por su cognoscibilidad" [13]. Estas realidades contienen en sí categorías sustanciales cuyo conocimiento continúa siendo, al parecer, inasequible para las verdades de la ciencia. Los conceptos y las verdades de la ciencia son hipotéticos, en el desarrollo del conocimiento científico una hipótesis sustituye a la otra, se produce una revisión constante de concepciones y puntos de vista. Cuando pondera desde dichas posiciones la teoría de la relatividad, Foley afirma que se trata sólo de un "nuevo esquema conceptual" y no de la comprensión de la esencia del mundo. Todo el mundo físico es —dice— "esfera de la relatividad"; lo absoluto es otra cosa, otra esfera, la trascendental. Cada concepción científica es una hipótesis, un cierto sistema categorial, pero "ninguna de ellas tiene una verdadera comprensión de la creación" [14].

Los teólogos contemporáneos presentan las verdades religiosas como objetivas debido a que declaran la realidad suprema y trascendental, independiente del sujeto, constituyendo el objeto del conocimiento en su forma superior. Este conocimiento — dice F. Selvaggi, tomista italiano, profesor de física de la Universidad Gregoriana de Roma— es "universal, necesario y abstracto, pero objetivo y absoluto" y forma la "ciencia verdade-

[13] L. A. Foley. *Cosmology, philosophical and scientific,* Milwaukee, 1962, p. 19.
[14] Ibíd., p. 269.

ra" [15]. La auténtica ciencia —dice— está llamada a conocer el "orden objetivo" que reina en el universo", a revelar "las leyes que rigen los fenómenos naturales", las causas de dichos fenómenos, la "esencia y la naturaleza de lo real" [16]. El científico teólogo habla directamente de la "verdad objetiva", valorando los resultados de la teoría atomo-molecular y de la física de las partículas elementales.

Sin embargo, la comprensión tomista de la objetividad de la verdad está lejos de ser científica. Primero, en ella no se trata del reconocimiento de la objetividad del mundo material, independiente de todo principio ideal, ni del conocimiento del mundo material en su esencia interna, sino del conocimiento, en definitiva, de la naturaleza trascendental del mundo y las leyes de la razón divina, solamente manifestadas exteriormente, en las cosas materiales y sus relaciones. Segundo, la verdad objetiva y absoluta del tomismo no es la verdad del conocimiento científico en su comprensión adecuada. Según las representaciones de los teólogos, el conocimiento científico, sólo permite con ayuda de sus verdades, alcanzar en cierta medida la realidad física; pero la Verdad, con mayúscula, surge —dicen— sólo con la ayuda de la teología para la cual se descubre la naturaleza divina de la realidad trascendental. La humanidad está necesitada del auxilio venido de arriba, y sólo la "Luz verdadera" (*vera Luce*) rompe las tinieblas del Universo y puede salvar al hombre ante la amenaza de perecer bajo el peligro del progreso científico y técnico [17].

Por consiguiente, la modernización de las representaciones tomistas tradicionales de la verdad, consistente, ante todo, en introducir la categoría de las verdades científicas en calidad de componente necesario del conocimiento, no cambia la esencia de las concepciones teológicas de la verdad. El principio de la superioridad de las verdades religiosas sigue incólume en todos los

[15] F. Selvaggi. *Scienza e metodologia. Saggi di epistemologia*, Roma, 1962, p. 260.

[16] F. Selvaggi. *Orientamenti della fisica*, Roma, 1961, pp. 244-246.

[17] F. Selvaggi. *Scienza e metodologia*, p. 299.

casos, con cualquier forma de modernización: es un principio profundamente hostil, por su esencia, precisamente al conocimiento objetivo científico del mundo.

Con respecto a las ideas modernizadoras del tomismo, las ideas de Teilhard de Chardin merecen especial atención. El "fenómeno Teilhard" es de sumo interés. En el plano que estamos tratando se refiere a la alta valoración que hace del papel de la ciencia y la razón, elevada hasta el extremo de provocar incluso su persecución por parte de la Iglesia moderna "ilustrada".

Al estimar en su conjunto el papel de Teilhard, el filósofo marxista francés L. Sève dice que, bajo la influencia de las investigaciones científicas, llega en filosofía a ideas muy próximas al marxismo: "la rehabilitación del intelecto en oposición al intuitivismo irracionalista; la rehabilitación de la propia ciencia por oposición al espiritualismo; la rehabilitación de la materia por oposición al falso idealismo etéreo; la rehabilitación de la cooperación entre los investigadores, profeta de la colaboración universal de los hombres por oposición al individualismo, incapaz de fundamentar una verdadera libertad, y, por último, la rehabilitación del optimismo, la fe en el futuro del hombre, por oposición al pesimismo reaccionario..." [18]. Basándose en estas ideas filosóficas generales, Teilhard no sólo eleva considerablemente el valor de la ciencia y las verdades científicas, pudiéramos decir que hace un canto a la ciencia y a la razón.

En efecto, al examinar las etapas decisivas de la evolución de la Tierra y del hombre, Teilhard habla del surgimiento del pensamiento como "receso de la continuidad", un receso que abre una gran etapa nueva en la evolución. Ha comenzado la época de la creación y el desarrollo de una esfera completamente nueva de la vida: la noo-esfera, esfera del pensamiento, de la conciencia y la razón. "En torno a la chispa de las primeras conciencias reflectoras —dice— comenzó a prender el fuego. El punto de ignición se amplió. El fuego se fue exten-

[18] L. Sève. *La filosofía francesa contemporánea*, Moscú, 1968, pág. 314.

diendo más y más. En definitiva, abarcó todo el planeta. Sólo una interpretación, sólo un nombre está en condiciones de expresar este grandioso fenómeno: la noo-esfera" [19].

Por ello es lógica la importancia exlusiva que Teilhard concede al conocimiento científico, verdadero. Esto se refiere al reconocimiento del papel que la ciencia desempeñó en el pasado y del que habrá de jugar en el futuro debido al progreso inmanente de la humanidad y de la razón humana. En el futuro —prevé— se realizara la "*organización de las investigaciones científicas que se transformará en la organización racional de la Tierra*" [20].

Este es un aspecto nuevo en el tomismo: el papel de la ciencia se magnifica no sólo en el plano teórico y en el del conocimiento, sino también en toda la vida práctica del hombre. El progreso de la ciencia no conduce a ninguna "catástrofe", como afirman todos o casi todos los filósofos tomistas. En cuanto a Teilhard, por el contrario, saluda dicho progreso y cree firmemente en la gran potencia "noo-esférica" que el hombre aprovechará para la organización racional de la vida en nuestro planeta.

Pero incluso ese radicalismo de Teilhard —y ello es natural— se hace relativo en cuanto se remite a la cuestión "cardinal", a la relación entre la ciencia y la religión. Declara que el conflicto entre ellas debiera resolverse "no mediante la eliminación o la conservación de la dualidad, sino mediante su síntesis" [21].

Reveladora tesis. A diferencia de los autores de otras concepciones tomistas Teilhard ve la solución del dilema en la *síntesis* de estos principios contrapuestos: la fe y la ciencia. Con ello se manifiesta no sólo contra los incesantes intentos de una serie de teólogos, encaminados a eliminar la ciencia (o reducirla a un mínimo de valor significativo), sino también contra la concepción

---

[19] P. Teilhard de Chardin. *El fenómeno del hombre,* Moscú, 1965, pág. 181.

[20] Ibíd., pág. 277. (El subrayado es mío. — *G. K.*)

[21] Ibíd., pág. 278.

de la *dualidad de la verdad.* Esta concepción separa la verdad religiosa y la científica, rebajando el valor de la primera respecto la segunda. Teilhard no reconoce ni lo uno ni lo otro. "La religión y la ciencia —dice— son aspectos o fases íntimamente ligados de un mismo acto completo del conocimiento, que sólo él puede abarcar el pasado y el futuro de la evolución para examinarlos y culminarlos" [22].

Pero también a la religión le corresponde un digno papel, y no sólo en el plano cognoscitivo. En su libro *El futuro del hombre* Teilhard dice: "El movimiento cristiano "hacia arriba" se une con el movimiento humano "hacia adelante" (sin diluirse en él, pero "haciéndolo sobrenatural")" [23]. Esto explica lógicamente las reiteradas declaraciones de Teilhard acerca de que su posición es absolutamente ortodoxa "desde el punto de vista cristiano".

Sin embargo, no debemos limitarnos a señalar la singularidad del "fenómeno Teilhard" para la filosofía cristiana, sino valorar también su aparición como expresión del *estado de crisis de las ideas tomistas en general y de las concepciones tomistas de la verdad en particular.* Entraron en profunda contradicción con el verdadero papel del conocimiento científico y con la fuerza de las verdades científicas, lo que condujo lógicamente a la negación de las concepciones tomistas de la pluralidad (o la dualidad) de las verdades por Teilhard y al empeño por resolver esta contradicción en la concepción de la nueva síntesis de la fe religiosa y la verdad científica en el único y "completo acto del conocimiento".

Pero la solución de dicha contradicción por Teilhard resultó insatisfactoria. Aunque pondera altamente el significado de las verdades de la ciencia, no sólo no rechaza las verdades religiosas, lo que sería lógico y necesario para la solución científica de la cuestión, sino que las ensalza. Además, la solución de todos los problemas del conocimiento y la existencia la encuentra en el "punto superior": en el "Dios-Omega". El racionalismo y el evo-

[22] Ibíd., pág. 279.
[23] P. Teilhard de Chardin. *L'Avenir de l'homme,* Paris, 1959, p. 348.

lucionismo de Teilhard, pese a todo el significado progresista de sus ideas, conduce en fin de cuentas a la exaltación del espíritu de la religión.

III. *Interpretación de la verdad en el protestantismo contemporáneo.* La peculiaridad esencial del protestantismo contemporáneo en su interpretación de las cuestiones gnoseológicas consiste en la aspiración a unir las ideas y principios científicos y filosóficos con los religiosos. Esta unión se desprende directamente de la "unidad" de la vida espiritual del hombre, proclamada uno de los principios fundamentales del protestantismo. Estas ideas de la interpretación del problema de la verdad tienen una expresión sumamente característica en las concepciones de P. Tillich, uno de los más destacados representantes del "protestantismo teórico".

P. Tillich subrayó repetidamente que la decisión dada por él a una serie de problemas religiosos filosóficos se distingue de las respectivas soluciones de la Iglesia romana. Entre dichos problemas está el de la verdad, enfocado por él desde diversos aspectos. Su tesis de partida es la negación de conflicto entre la razón y la fe.

El hecho de que los resultados reales de la actividad cognoscitiva de la razón humana obligan a los teólogos más perspicaces y sobrios a racionalizar las representaciones religiosas se manifestó con especial evidencia en el análisis de Tillich de la correlación entre las verdades de la fe y las científicas, históricas y filosóficas. Este análisis descansa en las siguientes tesis fundamentales: a) la negación del antagonismo excluyente entre las verdades de la fe y todos los otros tipos de verdades; b) el reconocimiento de una determinada unidad entre ellas; c) el reconocimiento de ciertas diferencias entre ellas que, sin embargo, no niegan su unidad.

Al establecer la *correlación entre las verdades de la fe y las de la ciencia* Tillich formula una característica bastante concreta, pero muy peculiar de las verdades de la ciencia. La ciencia pretende con sus verdades describir y explicar las estructuras y relaciones que existen en el Universo; estas verdades pueden perfectamente verificarse por el método experimental y valorarse cuantitativamente; sin embargo, contienen elementos de im-

precisión, por cuanto la ciencia es ajena a todo dogmatismo y absolutización. Con una tal comprensión, las verdades científicas conservan siempre su sentido y su significado cognoscitivo [24].

Pero las verdades científicas no deben absolutizarse Y aquí aparece cierta distinción respecto a las verdades de la fe. Tillich habla incluso de "otra dimensión de su esencia". La física —dice— tiene razón cuando analiza la esfera especial del movimiento de las pequeñísimas partículas de la materia, pero no debe negar las diferencias cualitativas de la vida y el pensamiento respecto a las leyes mecánicas de la naturaleza. La esfera de las diferencias cualitativas de lo vivo y lo espiritual respecto a lo físico-mecánico, esto ya es —arguye— esfera de la fe, no de la ciencia. Del mismo modo la ciencia tiene toda razón y sus verdades tienen *raison d'être* en la descripción del proceso evolutivo en la naturaleza, pero el establecimiento de las diferencias cualitativas entre el hombre y el animal, eso, a su juicio, es cuestión de la fe, no de la ciencia [25].

Del hecho de tales "diferencias" Tillich concluye que las verdades de la ciencia y las de la religión son autónomas, soberanas y no sólo tienen derecho a la existencia independiente, sino que se complementan necesariamente entre sí en el proceso único de la vida espiritual del hombre.

Tillich sostiene las mismas ideas también en el establecimiento de la *correlación entre las verdades de la fe y las históricas,* es decir, en la comparación de las verdades de la fe y las de la historia. Después de subrayar como inicio la diferencia de las verdades históricas, en las cuales se involucra inevitablemente el sujeto interpretante, mientras que en las verdades de la ciencia este sujeto "está ausente", limita también aquí el significado de las verdades históricas al marco del sentido sumamente estrecho y especial, desde el punto de vista cognoscitivo. La historia presenta la descripción de los hechos, de diferentes acontecimientos, de sus re-

[24] P. Tillich. *Dinamics of Faith*, New York, 1958, p. 81.
[25] Ibíd., pp. 82-83.

laciones, y sólo en esta base establece su consiguiente comprensión.

Si las verdades de la historia son, ante todo, verdades fácticas —afirma Tillich—, las verdades de la fe en cambio no pueden ni garantizar el sentido de las verdades fácticas ni basarse en ellas. Pero precisamente es la fe la que puede y debe dar una verdadera interpretación de la esencia y el significado de los hechos, desde el punto de vista de los objetivos últimos del propio hombre. Esta esfera, por lo visto, es más elevada que la explicación factológica e inasequible a la investigación histórica misma, y sólo al alcance de la fe [26].

La independencia de las verdades de la fe respecto a las de la historia libera a la teología del análisis de la verdadera esencia de los fenómenos históricos, los cuales resultan indefectiblemente en contradicción con los mitos y leyendas religiosos, y, con ello, se crea la apariencia de su significación autónoma, independiente de sus criterios objetivos.

En cuanto a *la correlación de las verdades de la fe y las filosóficas,* según Tillich, el acercamiento de estas verdades es mayor que en las verdades anteriores. Tanto las verdades de la fe como las filosóficas operan con categorías amplias e incluso universales. Las verdades filosóficas forman las categorías más generales creadas por el hombre y que expresan la naturaleza propiamente humana del espíritu que percibe al mundo. Nos revelan "la estructura de la existencia" en categorías conceptuales, en su totalidad [27].

De esa misma forma, las verdades de la fe nos ofrecen una visión integral del Universo y del hombre. Esto deriva de la naturaleza misma de la fe, que Tillich considera sentido de "englobamiento" total por una determinada idea, y que orienta la visión del mundo en el correspondiente aspecto, pero siempre como un todo. La diferencia entre las verdades de la fe y las filosóficas se reduce en esencia a los medios de dicha visión o percepción. A diferencia de los medios concep-

[26] Véase: Ibíd., p. 86.
[27] Véase: ibíd., p. 90.

tuales de las verdades filosóficas, las verdades de la fe se valen aquí del arsenal de los variados símbolos [28].

Pero esta diferencia de medios y formas de expresión se da sobre la base de su unidad interna, conceptual. En este plano Tillich habla de la "fe filosófica", de las "verdades de la fe en las verdades de la filosofía", del estrecho vínculo de los propios medios de la fe y la filosofía, expresiones de su unidad en la percepción del mundo en su totalidad.

En esta unidad de las ideas que determinan tanto las verdades de la fe como las de la filosofía, no hay formalmente lugar a superioridad alguna de unas sobre otras. Pero sin embargo, en su conjunto, en todas las disquisiciones de Tillich, pese a todas sus peculiaridades y diferencias respecto a las concepciones tomistas, la idea de la superioridad de las verdades religiosas sobre las demás conserva su valor. Las verdades de la ciencia no están en condiciones de revelar la esencia de la vida ni la naturaleza del pensamiento, ni tampoco las diferencias cardinales que hay entre el hombre y el mundo animal: todo esto es competencia de las verdades de la fe. Nos preguntamos, ¿dónde está aquí su equivalencia, proclamada por los teólogos protestantes? Todas sus tesis, dirigidas contra la fuerza y la eficiencia de las verdades científicas, también son declarativas y gratuitas, como todos los postulados y dogmas religiosos en general, independientemente de la variedad de las doctrinas y concepciones religiosas.

Orientación confesional de las concepciones teológicas de la verdad. Las diversas representaciones y puntos de vista de los teólogos sobre la verdad, particularmente los proclamados en forma de concepciones concretas no tienen, por supuesto, carácter abstracto y sí tienen una orientación completamente clara. Persiguen objetivos confesionales de la Iglesia: hallar argumentos que fundamenten la existencia de Dios y todos los dogmas religiosos en general. Léon XIII exhortaba ya a los teólogos a que buscaran las verdades, con las cuales pudiera de-

---

[28] Véase: Ibíd., p. 91.

mostrarse la existencia de Dios [29]. No es casual que los teólogos se manifiesten, por lo común, contra el subjetivismo y el relativismo, por cuanto su tarea consiste en formular verdades sólidamente establecidas para la fundamentación "teórica" de las afirmaciones y mitos religiosos.

El carácter confesional de las concepciones católicas sobre la verdad halló una expresión altamente elocuente en el libro del conocido teólogo francés P. Bigo *La doctrina social de la Iglesia.* Las ideas tomísticas tradicionales y modernizadas acerca del significado de la verdad toman en él un sentido social-clasista concreto.

El autor planteó el objetivo de comparar las doctrinas del capitalismo y el socialismo desde el punto de vista de los "valores verdaderos", es decir, de los valores de la religión. El capitalismo —según él— constituye la "primacía de la moral sobre la economía, del consumo sobre la producción y del trabajo sobre el capital" [30]. (?!) El socialismo se caracteriza únicamente por cualidades negativas. En el socialismo, según sus afirmaciones, no hay criterios objetivos y humanos de la veracidad [31]. Tales, con perdón sea dicho, "tesis" huelen a primitivismo

---

[29] Los intentos de algunos teólogos de interpretar tendenciosamente el término "verdad", sirviendo a la religión, son extraordinariamente característicos. Veamos un ejemplo típico y elocuente. En su informe al XII Congreso de sociedades filosóficas de idioma francés, el profesor teólogo genovés R. Cherer decidió "cortar" el término griego αληθεια (verdad) a su albedrío: en su transcripción latina resulta *ale theia,* donde la segunda parte debe expresar algo propio de lo divino (theos-Dios). Pero este procedimiento es falso por cuanto el "corte" griego es otro: ἀ es una partícula de negación y, λήνω significa estar oculto, invisible o, lo que es equivalente, ocultación, encubrimiento, encerrado en sí mismo. De aquí, el consabido sentido del término ἀλήνεια que es precisamente no ocultación, es decir, descubrimiento de lo que es. Ahí no hay ningún *theos,* Dios, eso sin hablar ya de la introducción artificial de la *h* en el latino *theia* que el griego desconoce por completo (*La Vérité. Actes du XII^e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française,* Louvain et Paris, 1965, p. 91). Como se sabe, el pensamiento verdadero no precisa falsificaciones.

[30] P. Bigo. *La doctrine sociale de l'église,* Paris, 1965, p. 111-113.

[31] Ibíd., p. 486.

y a propaganda anticomunista verdaderamente antediluviana.

En su empeño por fundamentar desde el punto de vista de las ideas religiosas el papel de la iglesia en la época de las revoluciones sociales, Bigo promueve el *modelo* de una estructura social basada en los criterios de los valores religiosos, es decir, en las verdades religiosas. Precisamente estos criterios —dice— son necesarios al hombre; las verdades religiosas muestran las correctas vías de su vida, la "doctrina social del cristianismo" sienta la base para la estructura de las relaciones sociales en la que se garantizan "los derechos del hombre, económicos y civiles, sociales y espirituales". Todo esto parte de la "luz suprema", y de la "fuerza suprema" de Jesucristo [32].

Somos testigos de la completa unidad de la concepción teológica de la verdad y la esencia de la doctrina social de la Iglesia, lo que desmiente toda afirmación de los teólogos acerca de la "imparcialidad" y el "humanismo universal" de sus concepciones.

A este respecto, el mensaje de Pablo VI a los pueblos de Asia, transmitido por la católica Radio-Veritas, fue sumamente característico. Durante su viaje por los países de Asia a fines de 1970, el jefe de la Iglesia Católica dirigió un llamamiento a los millones de habitantes del continente, "a los hermanos en Cristo", no sólo en aras de la prosperidad, la paz y la fraternidad, sino previniendo también contra el "materialismo y el ateísmo" y sus "consecuencias negativas", síntoma del "profundo mal que afecta actualmente a extensas capas de la familia humana —el debilitamiento de la fe en Dios y el peligro de su pérdida total" [33]. La salvación está en el camino de la fe religiosa y sus verdades eternas y justas, en el camino de la "amplia cooperación y las acciones conjuntas" bajo la égida de la Iglesia cristiana.

Las búsquedas, de diverso tipo, de los teólogos de las concepciones de la verdad de alcance universal, muy de moda hoy, están llamadas a desempeñar, en esen-

[32] Ibíd., p. 534-537.
[33] *Le Figaro*, 30.XI.1970.

cia, ese mismo papel. Estas búsquedas testimonian objetivamente la debilidad de las doctrinas religiosas, cada una de las cuales se muestra incapaz de resolver los problemas fundamentales de la existencia, el conocimiento y el hombre. Pero una suma de conceptos y representaciones falsos no da como producto la verdad, sino una "falsedad complicada", no una síntesis, sino un "error sumario". Las verdades de la religión, tanto si es cristiana como musulmana, budista, hindú, judía o cualquiera otra variante, son una ficción: las postula artificialmente la iglesia en nombre de sus objetivos, en el mundo real no hay nada que les corresponda; en general no son verdades en el sentido estricto de la palabra; en definitiva son siempre *contradictio in adjecto*, conceptos que se excluyen a sí mismos.

Marx dijo que la religión es un *sol ilusorio*. Por ello, las verdades de la religión jamás pueden ser para la humanidad antorcha que ilumine el camino hacia un futuro feliz.

* * *

Hemos examinado las principales tendencias y las concepciones más esenciales de la verdad de la filosofía burguesa contemporánea. Su análisis ha mostrado que ninguna de ellas puede brindar adecuada solución al problema de la verdad. Aunque tengan ciertos aspectos racionales, todas estas concepciones entran, al fin y al cabo, en contradicción con el proceso real del conocimiento científico y, con ello, descubren inevitable y lógicamente su insolvencia de principio. Esto se debe al carácter anticientífico general de la concepción filosófica burguesa de nuestros tiempos, a la profunda crisis interna de las ideas filosóficas burguesas.

Por oposición a las concepciones idealistas, la teoría de la verdad del materialismo dialéctico parte íntegramente del análisis de las leyes del conocimiento científico, revela su lógica interna, brinda una generalización teórica de la multifacética y compleja práctica humana. Esto permite al materialismo dialéctico dar una solución verdadera al gran problema eterno, eterno porque el propio conocimiento humano del infinito mundo material también se desarrolla sin cesar, eternamente.

INDICE

PROLOGO 3
PRIMERA PARTE
Ideas y tesis principales de la teoría leninista de la verdad 19
Capítulo I
Premisas y principios de la teoría leninista de la verdad 21
Capítulo II
Definición y esencia de la verdad 63
Capítulo III
Estructura de la verdad como sistema de categorías gnoseológicas 97
Capítulo IV
Objetividad de la verdad. Dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo en el concepto "verdad" 103
Capítulo V
Lo absoluto y lo relativo de la verdad 121
Capítulo VI
La universalidad y lo concreto de la verdad 145
Capítulo VII
Unidad y multilateralidad de la verdad 169
Capítulo VIII
Problema del criterio de la verdad 186
SEGUNDA PARTE
Insolvencia científica de las concepciones idealistas modernas de la verdad 22-

Capítulo IX
Esencia de la crisis del problema de la verdad en la filosofía idealista contemporánea 228

Capítulo X
La concepción pragmática do la verdad 249

Capítulo XI
Concepción de la coherencia de la verdad 266

Capítulo XII
Transformación de la concepción de la correspondencia de la verdad 286

Capítulo XIII
La concepción de la verdad en la fenomenología de E. Husserl 308

Capítulo XIV
Naturaleza anticientífica de las concepciones teológicas de la verdad 322

AL LECTOR

La Editorial le quedará muy reconocida si le comunica usted su opinión acerca del libro que le ofrecemos, así como de su traducción, presentación e impresión. Le agradeceremos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra dirección:
Editorial Progreso
Zúbovski bulvar 21
Moscú, URSS